Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten

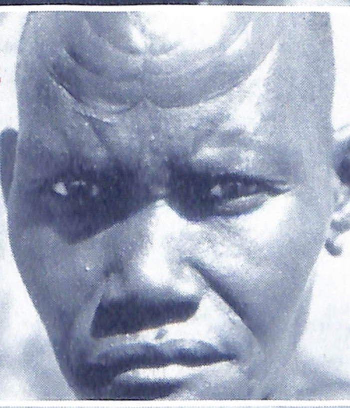
inamo

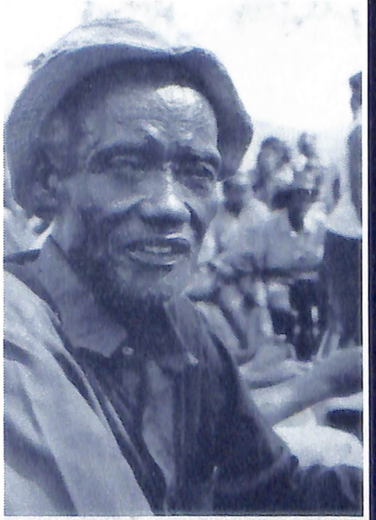
Nummer 11
JAHRGANG 3
HERBST 1997
PREIS DM 10,–

Frankreich 30 FF · Österreich 70 ÖS · Italien 10000 L
Schweiz 10 SFr · Niederlande 10 Hfl

Berichte & Analysen zu Politik und Gesellschaft des Nahen und Mittleren Ostens



SUDAN

Dauerkonflikt im Vielvölkerstaat

Istanbul: Frauen im Armenviertel

Iran nach den Wahlen

Agha Khan Rural Support Programme

In diesem Heft

Wer universale Menschenrechte einklagt, steht immer vor dem Dilemma, daß diese nur erfüllt werden, wenn sie durch Bürgerrechte in Kraft gesetzt werden. Rechte von Flüchtlingen sind Menschenrechte, die ständig verletzt werden und es gibt keine Institution, vor der sie sich wirksam einklagen ließen. Die Zahl der Flüchtlinge hat weltweit drastisch zugenommen, und gleichzeitig wird der ohnehin nie wirksam realisierte internationale Flüchtlingsschutz Stück für Stück außer Kraft gesetzt.

Flüchtlinge zu ihrem Recht zu verhelfen – oder zumindest zu einem Teil davon – erfordert, ihnen dort, wo sie Zuflucht finden, Bürgerrechte zu gewähren. Diese werden den Palästina-Flüchtlingen – sie sind die größte Flüchtlingsgruppe im Nahen Osten – in mehrfacher Hinsicht verweigert.
Im Libanon werden den 1948 vertriebenen Palästinensern bis heute keine bürgerlichen und sozialen Rechte zugestanden. Während der zweiten Hälfte des libanesischen Bürgerkriegs, nach dem Abzug der PLO 1982, wurden die palästinensischen Flüchtlingslager bombardiert und belagert. Das Ende der bewaffneten Auseinandersetzungen war für die Palästinenser der Beginn einer neuen Ausgrenzung. Der kanadische Vorsitzende der „Refugee Working Group" im multilateralen Teil des Friedensprozesses spricht davon, daß die internationalen Menschenrechtsstandards, was die Behandlung der palästinensischen Flüchtlinge im Libanon angeht, nicht eingehalten werden.

Auch in Deutschland, wohin seit 1982 Tausende von Palästinensern, Libanesen und Kurden aus dem Libanon vor Verfolgung und Ausgrenzung flohen, werden ihnen trotz jahrelangem Aufenthalt elementare Rechte verweigert. Die Regierung bemüht sich nun um eine Vereinbarung über die „Rückübernahme" dieser Flüchtlinge mit dem Libanon. Unter Hinweis auf ein solches Abkommen haben die Bundesländer, an erster Stelle Berlin, mit der Vorbereitung von Abschiebungen begonnen – und eine Welle von Angst und Verunsicherung in der palästinensisch-libanesischen Diaspora ausgelöst.

INAMO hat gemeinsam mit bundesdeutschen Menschenrechtsorganisationen und dem Alternative Information Center in Jerusalem mit einem Aufruf (siehe Rückseite des Heftes) an die Bundesregierung appelliert, keine Flüchtlinge in den Libanon abzuschieben sondern ihnen hier sicheren Aufenthalt zu gewähren.

Zwar beteuert die Regierung nun, daß es keine Massenabschiebungen geben werde, doch ist Wachsamkeit angesagt. Denn kürzlich machte sich auch Klaus Kinkel – nach seinen Ministerkollegen Spranger und Waigel – die Forderung zu eigen, „Flüchtlingsrückübernahme" zu einer Bedingung für Entwicklungshilfe zu machen – ein Startschuß für die erneute Instrumentalisierung rassistischer Ressentiments im bevorstehenden Bundestagswahlkampf.
Also kann man nur vermuten, daß dem Libanon im Gegenzug für die Aufnahme unerwünschter Flüchtlinge umfangreiche Wirtschaftshilfe verprochen wurde.
Die Flüchtlinge im Libanon und auch in Syrien, Jordanien und dem Gazastreifen haben begonnen Hungerstreiks vor den UNRWA-Büros und Schulboykottaktionen zu organisieren. Bereits jetzt beträgt das Defizit der UNRWA 20 Mio. US $, weshalb die Versorgung im Bildung- und Gesundheitsbereich erneut drastisch reduziert wurde. Und mit dem aufgrund ausbleibender Zahlungen der Geberländer drohenden Bankrott der UNRWA stehen auch die Rechte der palästinensischen Flüchtlinge zur Disposition.

Gerade in dieser Situation brauchen sie, hier wie dort, Sicherheit und menschenwürdige Lebensbedingungen – und dazu unsere Unterstützung und Solidarität.

Red.

Sudan im Überblick

Reinhard Fischer

Dürre, Hunger, Bürgerkrieg, ein islamistisches Militärregime auf Konfrontationskurs mit dem Westen. Die Nachrichten, die aus dem größten Land Afrikas in unsere Medien gelangen, sind spärlich und meistens negativ. Ist der Sudan Prototyp eines gescheiterten Entwicklungslandes? Welche Perspektiven gibt es nach vier Jahrzehnten Bürgerkrieg, zahlreichen Dürren und acht Jahren islamistischer Militärdiktatur? Dies soll im Schwerpunktteil dieses Heftes hinterfragt werden.

Das Land

Die Republik Sudan ist mit 2,5 Mill. qkm der größte Staat Afrikas. Den größte Teil des Landes bilden Ebenen, die vom Nil entwässert werden. Die Niederschläge nehmen von Süd nach Nord ab, das nördliche Drittel des Landes ist Wüste. Die Niederschläge variieren stark von Jahr zu Jahr. Jahre mit wenigen Niederschlägen wie 1984/1985 und Anfang der 90er Jahre führen zu Ernteausfällen. Etwa ein Drittel der gesamten Landesflächen wären landwirtschaftlich nutzbar, wenn genug Wasser zur Verfügung stünde, aber nur 15 % dieser potentiell nutzbaren Fläche werden tatsächlich genutzt.

Der Nil

Von Süd nach Nord wird Sudan vom Nil durchflossen. Der Weiße Nil fließt aus Uganda in den Sudan und fließt im Sudan durch die Sumpflandschaft des Sudd. Der Blaue Nil, der bei Khartum mit dem Weißen Nil zusammenfließt, und der Atbara, der nördlich von Khartum in den Nil mündet, entspringen im Hochland von Äthiopien. Nach einem ägyptisch-sudanesischen Vertrag aus dem Jahr 1959 stehen dem Sudan 18,5 Mrd. und Ägypten 55,5 Mrd. Kubikmeter Nilwasser pro Jahr zu. Der Sudan schöpft seinen Anteil noch nicht voll aus.[1]

Kulturelle Vielfalt

Bei der ersten Volkszählung 1956 hatte der Sudan 10,3 Mill. Einwohner. Heute sind es ca. 28 Mill. Ethnologen zählen mehr als 500 ethnische Gruppen, Linguisten mehr als 100 Sprachen. Ca. 60–70 % der Sudanesen vor allem im Norden sind Muslime, im Süden leben Christen (5–10 %) und Anhänger von Naturreligionen. Die Frage nach einer sudanesischen Identität oder sudanesischen Identitäten, die sich aus dieser kulturellen Vielfalt ergibt, hat die Geschichte des Landes seit der Unabhängigkeit geprägt. 1956 bezeichneten sich 39 % der Bevölkerung als Araber, in den folgenden Volkszählungen wurde nach der ethnischen Identität nicht mehr gefragt.

Wirtschaft

Die Landwirtschaft ist der wichtigste Wirtschaftszweig des Landes. Zwei Drittel der Bevölkerung sind hier tätig, viele davon produzieren hauptsächlich für den eigenen Bedarf. 90 % der Exporterlöse stammen aus dem Verkauf landwirtschaftlicher Produkte, die Hälfte davon aus dem Verkauf von Baumwolle.

In den 20er Jahren begannen die Briten auf bewässerten Flächen zwischen dem Blauen und dem Weißen Nil Baumwolle anbauen zu lassen. In den 70er Jahren wurden große Summen in die Mechanisierung der Landwirtschaft und neue Bewässerungsprojekte investiert. Neben Baumwolle sollte vor allem Getreide angebaut werden, der Sudan sollte zum „Brotkorb“ der arabischen Welt werden. Fehlplanungen und Korruption ließen diese Träume platzen. Statt der erhofften Getreideüberschüsse bleiben dem Sudan heute Auslandschulden von mehr als 16 Mrd. $.

Geschichte

Anfänge und Islamisierung: Die frühen Hochkulturen am Nil hinterließen auch im Sudan ihre Spuren. Muslimische Araber, die Ägypten erobert hatten, schloßen mit dem christlichen nubischen König von Magarah einen Vertrag, der die Handelsbeziehungen regelte und für 600 Jahre die Islamisierung des Sudan verhinderte. Erst im 13. Jahrhundert drangen muslimische Beduinen aus Ägypten in den Sudan vor und bereiteten um 1500 das Ende der christlichen Königreiche in Nubien. Der erste islamische Staat im Sudan war das Sultanat der *Funj*, das am Blauen Nil sein Zentrum hatte. In den folgenden Jahrhunderten missionierten muslimische Mystiker und Gelehrte aus West-Afrika, Ägypten und Arabien den Norden des Sudan und schufen kulturelle Verbindungen zu den muslimischen Nachbarregionen. Sufi-Orden, mystische Bruderschaften spielen eine wichtige Rolle im sudanesischen Islam.

1821 eroberten türkisch-ägyptische Truppen das Reich der *Funj* und drangen bis 1874 in den heutigen Südsudan vor. In dem Maße in dem Ägypten unter britischen Einfluß geriet, spielten auch Briten eine Rolle in der Verwaltung des Sudan. 1877 wurde der Engländer C.G.Gorden Generalgouverneur des Sudan. Zu seinen Aufgaben gehörte es, den Sklavenhandel zu unterbinden.

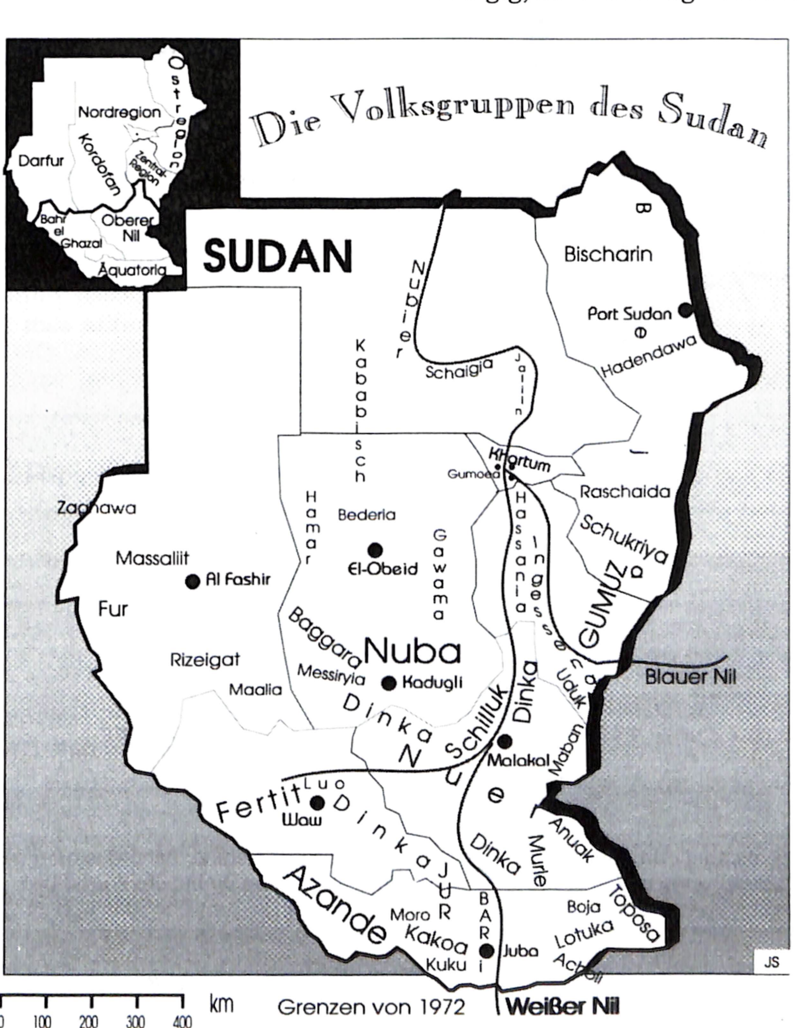
Mahdiya – Messianische Bewegung und antikolonialer Widerstand: Lokaler Widerstand gegen die fremden Besatzer wurde im Norden des Sudan von Muhammad Ahmad, einem Shaykh der *Sammaniya*-Bruderschaft aus Dongola, angeführt, der sich 1881 zum Mahdi

erklärte und 1885 Khartum eroberte. Bis 1898 konnte der *Mahdiya*-Staat unter Muhammad Ahmad und seinen Nachfolgern den Norden des Sudan von Omdurman aus kontrollieren. Die Anhänger des Mahdi, die *Ansar*, spielen bis heute eine wichtige politische Rolle im Sudan.

Condominium - Britisch-ägyptische Verwaltung: 1898 besiegten britische Truppen unter General Kitchener in der Schlacht von Omdurman die Anhänger des Mahdi. Damit hatten sie sich nicht nur für ihre Niederlage von 1885 revanchiert, sondern waren auch den Franzosen zuvor gekommen. Eine französische Expedition war bereits zum Oberlauf des Weißen Nil unterwegs, aber der Sudan blieb britisch.

Um ein Wiedererstarken der *Mahdiya* zu verhindern, wurde im Norden ein von den Briten kontrolliertes islamisches Gerichtswesen aufgebaut. Arabisch war Schulsprache. Im Süden konnten Missionare für die Verbreitung des christlichen Glaubens und der englischen Sprache sorgen. Der Norden und der Süden wurden getrennt verwaltet und Kontakte zwischen den beiden Landesteilen weitgehend unterbunden.

Obwohl der Sudan de jure von Briten und Ägyptern gemeinsam verwaltet wurde, waren die Briten die eigentlichen Herren im Land. 1924 wurden ägyptische Truppen und Verwaltungsbeamte aus dem Sudan abgezogen, um eine Ausbreitung von ägyptischen Unabhängigkeitsbestrebungen in den Sudan zu verhindern. Erst 1936 konnten ägyptische Beamte in den Sudan zurückkehren.



Quelle: Sudan Forum, Dauerkonflikt im Vielvölkerstaat, 1995

Beginn der Unabhängigkeitsbestrebungen: Politische Forderungen von Sudanesen formulierte seit Ende der 30er Jahre der *Graduates' General Congress*, der sich Mitte der 40er Jahre in zwei Lager spaltete. Anhänger der *Khatmiya*-Bruderschaft gründeten die *National Unionist Party* unter Ismail al-Azhari, die für die Einheit des Niltals, also für eine Union des Sudans mit Ägypten eintrat. Die *Ansar*-Bewegung, die Anhänger des Mahdi und seiner Nachfolger, unterstützte die *Umma-Party*, die mit Großbritannien über eine Unabhängigkeit des Sudan verhandeln wollte.

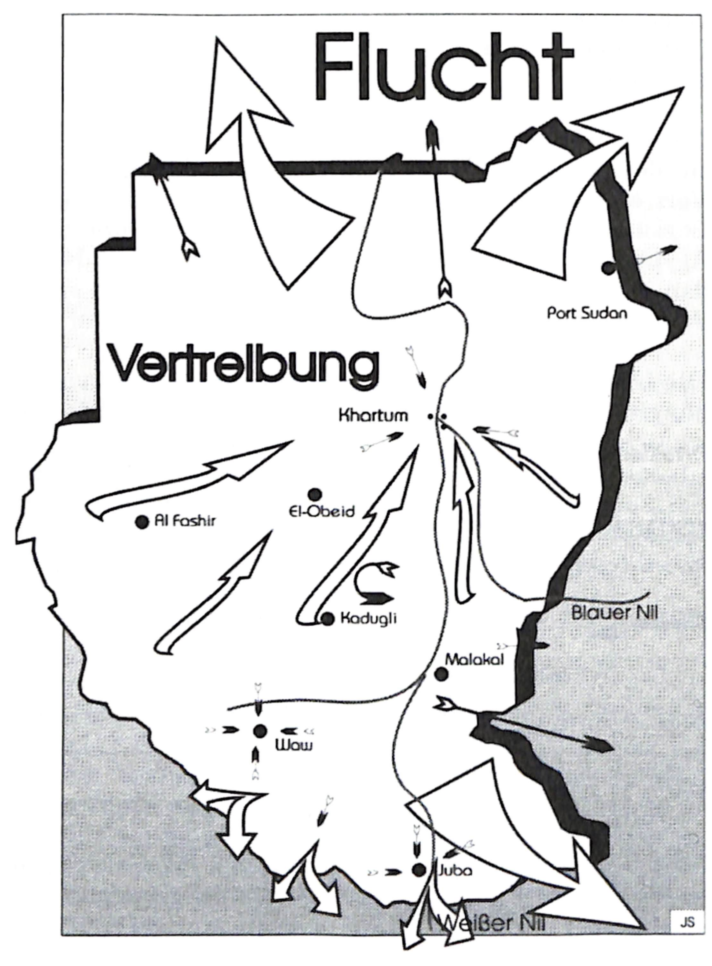
Nach dem Zweiten Weltkrieg gab Großbritannien die Politik der getrennten Verwaltung von Nord und Süd auf. Vertreter des Norden und des Südens wurden in einen Legislativrat berufen. 1953 schloßen Großbritannien und Ägypten ein Vertrag, der die volle Unabhängigkeit des Sudan innerhalb von drei Jahren vorsah. Nach den ersten Wahlen 1954 wird Ismail al-Azhari Premierminister.

Die Unabhängigkeit: Am 1. 1. 1956 wurde Sudan unabhängig, aber die Frage einer Autonomie für den Südsudan oder einer Beteiligung von Südsudanesen an der Macht blieb ungeklärt. Al-Azhari konnte auf verschiedene Koalitionen gestützt die Probleme des neuen Staates nicht lösen.

Im November 1958 putschte sich General Ibrahim Abbud an die Macht. Das Problem des Südens wollte er mit militärischer Gewalt lösen. Verwaltungsposten im Süden wurden mit Nordsudanesen besetzt, Arabisch wurde auch im Süden zur Verwaltungs- und Schulsprache. Ausländische christliche Missionare wurden ausgewiesen. Im Südsudan wuchs der Widerstand dagegen unter der Führung der *Anya Nya* Bewegung. Schließlich war es aber die Unzufriedenheit im Norden, die Abbud 1964 zum Rücktritt zwang.

Aus den Wahlen 1965 ging die *Umma-Party* als stärkste Partei hervor. Dieser zweite sudanesische Versuch in parlamentarischer Demokratie scheiterte vor allem an Auseinandersetzungen innerhalb der *Umma-Party*. Die Kämpfe im Süden wurden fortgesetzt.

Der Sudan unter Numeiri: Im Mai 1969 kam Colonel Numeiri in einem zweiten Militärputsch an die Macht. Nachdem er die *Umma-Party* weitgehend und die Kommunisten nach einem gescheiterten Putschversuch 1971 ganz ausgeschaltet hatte, machte Numeiri sich selbst zum Präsidenten und den Sudan zum Einparteien-Staat mit der neugegründeten *Sudanese Socialist Union* als einziger zugelassener Partei.



Der Fluchtweg nach Zaire ist unterbrochen. Deshalb sind die zwei kleinen Pfeile ganz unten links (der große Pfeil führt nach Kenia, die zwei kleineren links daneben nach Uganda) nicht mehr aktuell.
Quelle: Sudan Forum, Dauerkonflikt im Vielvölkerstaat

1972 konnte Numeiri den Bürgerkrieg vorübergehend beenden, indem er mit den *Anya Nya* einen Vertrag in Addis Abeba schloß, der eine Autonomie für den Süden vorsah. Die drei Südprovinzen wurden vereinigt und ein Südparlament mit Sitz in Juba gebildet. Die *Anya Nya* Verbände wurden in die sudanesische Armee integriert. Der Frieden im Süden gab Numeiri die Möglichkeit sich auf die wirtschaftliche Entwicklung zu konzentrieren. Es fanden sich zahlreiche ausländische Geldgeber, die gerne in große Mechanisierungs- und Bewässerungsprojekte der sudanesischen Landwirtschaft investierten. Fehlplanung, Korruption und der „brain drain“ von qualifizierten Sudanesen, die von höheren Löhnen in die Golfstaaten gelockt wurden, führten seit Ende der 70er Jahre in eine Wirtschaftskrise, die durch hohe Auslandsverschuldung, hohe Inflation und sinkendes Bruttosozialprodukt gekennzeichnet war.

Numeiri mußte erkennen, daß seine *Sudanese Socialist Union* die unzufriedene Bevölkerung nicht an sich binden konnte und wandte sich auf der Suche nach Verbündeten islamistischen Kreisen zu. Hasan al-Turabi, der Führer der Muslimbrüder, wurde zum Generalstaatsanwalt ernannt und bereitete die Islamisierung des Rechts vor. Das Abkommen von Addis Abeba kündigte Numeiri, indem er den Süden 1983 wieder in drei Provinzen unterteilte. Im Süden bildete sich erneut eine Widerstandsgruppe, die *Sudanese People's Liberation Movement* (SPLM) und ihr militärischer Arm, die *Sudanese People's Liberation Army* (SPLA) unter John Garang; der Bürgerkrieg begann von Neuem.

Die harte Politik Numeiris gegenüber dem Süden, trug nicht zu seiner Popularität im Norden bei. Numeiris Versuche, eine gemäßigtere Politik einzuschlagen und den Ausnahmezustand aufzuheben, retteten ihn nicht mehr. Die Dürre 1984/85 führte zu Hunger, der Krieg im Süden behinderte Nahrungsmittellieferungen. Die Unzufriedenheit der Bevölkerung nahm zu und nach Großdemonstrationen gegen Brotpreiserhöhungen wurde Numeiri 1985 von seinem Generalstabschef entmacht, der Neuwahlen ausschrieb.

Parlamentarisches Zwischenspiel: Aus den Parlamentswahlen 1986 ging Sadiq al-Mahdi, der Führer der *Umma-Party*, als Premierminister hervor. Der Urenkel des Mahdi war inzwischen zum unangefochtenen Parteiführer und zum religiösen Führer der *Ansar*-Bewegung geworden. Aber er mußte sich auf wechselnde Koalitionen im Parlament stützen. Die Islamisierung des Strafrechts, die Sadiq al-Mahdi 1983 vehement kritisiert hatte, machte er nicht rückgängig. Den Konflikt im Süden konnte er trotz internationaler Vermittlungsversuche nicht beenden. Immer mehr Menschen aus dem Süden des Landes flohen vor den Kämpfen und dem Hunger in den Norden.

NIF- Diktatur: Am 30.Juni 1989 putschte die Armee unter Omar Hasan al-Bashir. Alle politischen Parteien wurden verboten. Hinter den Putschisten stand die *National Islamic Front* (NIF), die Partei der Muslimbruderschaft unter Hassan al-Turabi. 20.000 Staatsbedienstete wurden entlassen und durch NIF-Anhänger ersetzt. Das Bildungswesen wurde auf NIF-Kurs gebracht. Obwohl die Verhandlungen mit der SPLM/SPLA über ein Ende des Bürgerkriegs fortgesetzt wurden, ist das NIF-Regime weder in der Frage der Autonomie für den Süden, noch in der Frage der Islamisierung des Rechts zu Konzessionen bereit. 1996 und 1997 schloß das Regime Friedensverträge mit Gruppen, die sich von der SPLM/SPLA abgespalten hatten (zu den Abspaltungen, siehe den Artikel von Annette Weber in diesem Heft, Seite 31). Dies ist aber kein Durchbruch zur Beendigung des Krieges, sondern nur ein Zweckbündnis gegen die SPLA unter John Garang. Im März 1996 ließ sich al-Bashir zum Staatspräsidenten wählen, al-Turabi übernahm das Amt des Parlamentspräsidenten.

Die Beziehungen zu den meisten Nachbarstaaten verschlechterten sich unter der NIF. Sudans Unterstützung für den Irak im Golfkrieg und die Weigerung Personen auszuliefern, die verdächtigt sind, den mißglückten Mordanschlag auf den ägyptischen Präsidenten Mubarak in Addis Abeba 1995 verübt zu haben, isolierten den Sudan von den wichtigsten arabischen Geldgebern und von den westlichen Staaten. Die UNO verhängte Sanktionen.

Die Opposition gegen das NIF-Regime formierte sich bereits im Oktober 1989, als sich die SPLM/SPLA und verschiedene Oppositionsparteien des Norden, darunter die Umma-Party, die Democratic Unionist Party (die mit der Khatmiya- Bruderschaft verbundene Nachfolge Partei der National Unionist Party) und die Kommunisten zur National Democratic Alliance (NDA) zusammenschlossen. Im Juni 1995 legten die NDA in Asmara/Eritrea die gemeinsamen Vorstellungen von einem Sudan nach der NIF-Diktatur dar (siehe unten).

Seit 1995 nahmen die Kämpfe im Süden weiter an Intensität zu. Ende 1996 und Anfang 1997 konnte die Opposition militärische Erfolge an der äthiopischen Grenze verbuchen. Das Regime reagierte im Januar 1997 mit einer Generalmobilmachung.

Flüchtlinge und Vertriebene

Der Sudan nahm in den 80er Jahren Flüchtlinge aus Eritrea, Äthiopien und Tschad auf. Der größte Teil dieser Flüchtlinge ist inzwischen zurückgekehrt. Wegen des Krieges im Sudan sind 700.000 Sudanesen in die Nachbarländer, vor allem in die südlichen Nachbarländer, geflohen. 4 Millionen sind innerhalb des Sudan auf der Flucht. Jeder fünfte Sudanese ist also Flüchtling oder Vertriebener. Die meisten von ihnen sind auf Nahrungsmittelhilfe angewiesen.

Quellen: Middle East Report No 172, 1991; Sudan Forum e.V.: Sudan-Dauerkonflikt im Vielvölkerstaat. Berlin 1995; Stichwort Sudan in: Encyclopedia Britannica Macropaedia; in: The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World; und in: Africa South of the Sahara 26th Edition 1997 (Europe Publication ed.)

---

[1] Zur Aufteilung des Nilwassers: Manuel Schiffler: Konflikt am Nil. In:INAMO 5/6, S 9–14. 1978 wurde mit dem Bau des Jonglei-Kanals begonnen. Dieser Kanal soll das Wasser des Weißen Nils schneller durch die Sumpflandschaft des Sudd führen und so 9 Mrd. Kubikmeter, die im Moment im Sudd verdunsten, für die Bewässerungslandwirtschaft im Norden des Sudan und in Ägypten zur Verfügung stellen. Seit 1984 sind die Bauarbeiten wegen des Krieges im Südsudan unterbrochen. Eine Fertigstellung des Kanals würde das Klima in Ostafrika verändern, die Niederschläge im Hochland von Äthiopien und damit auch die Wassermenge im Blauen Nil reduzieren.

Abschlußkommuniqué der Konferenz der Nationalen Demokratischen Allianz über grundlegende Fragen vom 15.–23. Juni 1995 in Asmara, Eritrea.

Die Konferenz beschließt folgendes:

1. Beendigung des Krieges und die Herstellung von Frieden im Sudan

A. Selbstbestimmung

II. Erkennt an, daß die Ausübung des Rechts auf Selbstbestimmung eine Lösung in dem andauernden Bürgerkrieg darstellt und , daß es die Wiederherstellung und die Weiterentwicklung der Demokratie im Sudan, erleichtert.

III. Erklärt, daß dieses Recht in einer Atmosphäre von Demokratie und Rechtmäßigkeit unter regionaler und internationaler Überwachung praktiziert werden soll.

IV. Erklärt, daß die Gebiete, die durch Krieg heimgesucht werden, der Südsudan, der Abyei-Distrikt, die Nuba-Mountains und die Ingessena Hills sind.

V. Erklärt, daß die Menschen in Süd-Sudan (innerhalb seiner Grenzen, wie sie am 1.1.1956 verliefen) das Recht der Selbstbestimmung noch vor der Beendigung der Interimsperiode ausüben sollen.

VI. Beschließt, daß die Einstellungen der Menschen im Abyei-Distrikt in Bezug auf ihren Wunsch entweder innerhalb der administrativen Organisation der Region Süd-Kordofan zu bleiben oder sich der Region Bahr al-Ghazal anzuschließen, in einem Referendum festzustellen ist, welches innerhalb der Interimsperiode aber noch vor der Ausübung der Selbstbestimmung abgehalten werden muß. Sollte das Ergebnis des Referendums anzeigen, daß die Mehrheit der Menschen dieses Distrikts sich Bahr al-Ghazal anschließen wollen, müssen die Menschen von Abyei demgemäß das Recht auf Selbstbestimmung als Teil der Menschen des Süd-Sudan ausüben.

VII. Beschließt, daß mit Bezug auf die Nuba Mountains und Ingessena Hills von der Interimsregierung eine politische Lösung gesucht werden muß, um die Ungerechtigkeiten, die die Menschen aus diesen Gebieten erlitten haben, wiedergutzumachen und daß ein Referendum, das ihre Meinungen über ihre politische und administrative Zukunft ermitteln soll, organisiert und innerhalb der Interimsperiode durchgeführt werden soll. [...]

B. Die Beziehung zwischen Religion und Politik

I. Alle Menschenrechtsnormen und -prinzipien, die in regionalen und internationalen Menschenrechtsdokumenten und -verpflichtungen bewahrt werden, sollen integraler Bestandteil der Verfassung des Sudan werden. Jedes Gesetz, jedes Dekret, jede Verordnung oder politische Maßnahme, die im Gegensatz dazu stehen, sind als null und nichtig und als nicht verfassungskonform anzusehen.

II. Alle Gesetze müssen die volle Gleichberechtigung auf der Basis der Staatsbürgerschaft und Achtung des religiösen Glaubens und Tradition garantieren. Es darf keine Diskriminierung geben auf Grund von Religion, Rasse, Geschlecht oder Kultur. Jedes Gesetz, das dem vorher erwähnten widerspicht, wird als null und nichtig und nichtkonstitutionell betrachtet.

III. Auf religiöser Grundlage darf keine politische Partei gegründet werden.

IV. Der Staat soll den religiösen Pluralismus im Sudan anerkennen und respektieren. Er soll es übernehmen, ein friedliches gegenseitiges Zusammenwirken und eine friedliche Koexistenz, sowie Gleichheit und Toleranz unter den Religionen und ehrenwerten spirituellen Bekenntnissen zu schaffen. Er soll friedliche religiöse Missionierungen erlauben und Zwang in der Religion sowie das Ausführen jeglicher Taten oder Maßnahmen, die beabsichtigen religiöse Spaltung oder Rassenhaß hervorzurufen, verbieten; und zwar unabhängig von jeder Örtlichkeit (Orig.: place, forum or location) in Sudan.

Demokratische Einheitspartei, Umma-Partei, Kommunistische Partei Sudan, Union der Sudanesisch Afrikanischen Parteien, Sudanesische Volksbefreiungsbewegung und Sudanesische Volksbefreiungsarmee, Geschwerkschaften, „Legitimate Command“, Beja-Kongreß, Kräfte der sudanesischen Allianz, unabhängige nationale Persönlichkeiten.

Politischer Islam und Zivilgesellschaft im Sudan

Haydar Ibrahim Ali

Die gegenwärtige islamistische Regierung im Sudan, am 30. Juni 1989 durch einen Putsch an die Macht gelangt, zögerte nach der Machtübernahme nicht, Parteien, Gewerkschaften, Berufsverbände und freie Organisationen per Erlaß aufzulösen und zu verbieten. Das Regime fürchtete die Opposition der zivilgesellschaftlichen Kräfte und die Forderung nach Rückkehr zur Demokratie. Die Machthaber waren sich über die Bedeutung dieser Institutionen und über ihre Bedrohung für die militärische Ordnung bewußt, die sich auf keinerlei Massenbasis stützen kann. Sie verfolgten und verhafteten die aktiven gesellschaftlichen Kräfte. Trotz der Meinung der Weltöffentlichkeit, von Menschenrechtsorganisationen repräsentiert, ließen die Machthaber nicht davon ab, die zivilen Organisationen zu unterdrücken. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, warum eine derart unnachgiebige Haltung gegenüber der Zivilgesellschaft eingenommen wird: Läßt sie sich ausschließlich mit Sicherheitsgründen erklären oder verbirgt sich dahinter ein rein ideologischer Standpunkt des islamistischen Staates gegenüber der Zivilgesellschaft?

Demokratie bedeutet Schwächung der Umma

„Islamische Ordnung" ist die bevorzugte Bezeichnung für das Modell, das die politischen Funktionäre der NIF[1], seit sie an der Macht sind, versprechen, nicht jedoch die Islamisten. Sie betrachten das Konzept der islamischen Ordnung als umfassender. In ihrer Ideologie umfaßt der Islam sowohl Religion als auch Staat und Gesellschaft. Deshalb ist es nur natürlich, daß eine Zivilgesellschaft in einer islamischen Ordnung oder in einem islamischen Staat nicht existieren kann. Dieser Staat erkennt auch nicht die Gewaltenteilung (Legislative, Exekutive und Judikative) an. Die Idee der Umma, der islamischen Gemeinschaft, wird propagiert, Pluralismus abgelehnt. Alles wird als *fitna*[2] angesehen. Meinungsverschiedenheiten und ein Mehrparteiensystem führen demzufolge zur Schwächung der Einheit der Umma. Stehen Demokratie und Pluralismus im Widerspruch zur Einheit der Umma, so hat die Einheit der Umma den Vorrang. Noch wichtiger dabei ist, daß der Staat auf dem Prinzip der *shura*[3] beruht, das sich theoretisch und praktisch von der Demokratie unterscheidet.

Daher war es zu erwarten, daß die Nationale Islamische Front (NIF) bei der Machtergreifung gegen die Parteien und die Institutionen der Zivilgesellschaft wie Berufsverbände und Gewerkschaften vorgeht, aus Angst, sie könnten als Instrumente der Spaltung dienen, wie die offiziellen Medien permanent behaupteten. Die NIF rechtfertigte die Bildung der verschiedenen Sicherheitsdienste damit, daß Sicherheit Vorrang vor allem anderen habe und das Vaterland in großer Gefahr sei, gerade durch die Zunahme der Aktionen der Befreiungsbewegung im Süden. Zu Beginn ihrer Herrschaft erließen die neuen Machthaber sofort ein Ausnahmegesetz und verhängten eine nächtliche Ausgangssperre, die jahrelang in Kraft war. Die Regierung mußte zwischen „Sicherheit" und Demokratie abwägen, und sie entschloß sich ohne zu zögern für die „Sicherheit des Vaterlandes". Deshalb wurde als erstes die Unterscheidung zwischen Staatssicherheit, Vaterland und Religion aufgeweicht: Aus Opposition gegen die Regierung machten sie „Landesverrat" oder „Abfall vom Glauben". Dies ist das wichtigste Hindernis in der Beziehung jeder religiös-politischen Macht zu Demokratie und Zivilgesellschaft, da die Verreligiösung der Politik unweigerlich aus menschlichen und sozialen Angelegenheiten etwas geheiligtes macht. Anstelle von Begriffen wie Meinungsverschiedenheit, Opposition und Pluralismus treten solche wie Verrat, Unglaube und Abfall vom Glauben. Der Präsident des Revolutionsrates, Umar Hasan Ahmad Bashir, sagte auf einem Volkstreffen – Monate nach dem Putsch im Dezember 1989: „Hier schwöre ich vor Euch, daß ich unsere Reihen von käuflichen Elementen, Abtrünnigen, Volksfeinden und Feinden der Streitkräfte reinigen werde ... Jeder, der diese Umma verrät, ist nicht würdig zu leben."[4]

Islamisierung der Gesellschaft

Die islamistischen Bewegungen, wie auch die herrschende NIF im Sudan, räumen der Demokratie keine Priorität ein, sondern sehen die Anwendung der islamischen Gesetze (der Sharia) als Bedingung für die Errichtung des von ihnen erstrebten Staates an. Widerspricht ein demokratisches Prinzip der Anwendung der Sharia, wird die Demokratie geopfert. Nehmen wir den Gedanken der Glaubensfreiheit als Beispiel: Wenn jemand seine Religion wechselt, ist dies dann als Meinungs- und Glaubensfreiheit zu betrachten oder wird die Strafe des Abfalls vom Glauben auf ihn angewendet? Die NIF ist der Meinung, daß das religiöse Urteil eindeutig ist: „Denjenigen, der seine Religion wechselt, den tötet". Die Anklage „Abfall vom Glauben", kann auf eine unbegründete Beschuldigung oder auf unterschiedliche religiöse Auffassungen zurückgehen. Wir haben den Fall Mahmud Muhammad Taha, der 1985 wegen seiner Auslegung des Koran hingerichtet wurde. Die Anwendung der Sharia kollidiert öfter mit der persönlichen Freiheit, wie z.B. bei der Art und Weise der Bekleidung von Frauen. Auf ablehnende Haltungen gegenüber

Kunst und Kreativität folgen meist staatliche Anweisungen, die diese künstlerischen Aktivitäten verbieten oder einschränken.

Wie alle islamistischen Bewegungen fordert auch die NIF dazu auf, nicht nur das Gesetz zu islamisieren, sondern die Gesellschaft als Ganzes. Dies bedeutet, daß zuerst die Gesellschaft umgewandelt werden muß, damit die Anwendung der Sharia möglich wird. Der Umwandlungsprozeß führt dazu, ein bestimmtes kulturelles Muster auf alle Bürger innerhalb des islamischen Staates anzuwenden. Dies nennt Sheikh Turabi, der Führer der Islamischen Front, das Aufgehen des Staates in der Gesellschaft. D.h. die Gesellschaft übernimmt die Funktion des Staates als Instrument der Unterdrückung. Hier verschwindet die Trennlinie zwischen den staatlichen Apparaten und den Institutionen der Zivilgesellschaft. Zu diesem Schritt sagt Turabi: „Was jetzt im Sudan passiert, ist die Regulierung des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft in bezug auf die Etablierung islamischen Lebens. Es geht um die Ausgewogenheit und Integration zwischen beiden Seiten. Die Gesellschaft muß große Freiheit im politischen und wirtschaftlichen Bereich genießen, und der Staat muß mit Hilfe der Gesetze und der Politik die Abweichungen unter Kontrolle bekommen. [...] Der Staat gibt der Gesellschaft den größten Teil der politischen Macht zurück, die er monopolisiert hatte, und führt ein System der Volkskonferenzen und Komitees ein. Er gibt der Gesellschaft das Wirtschaftssystem zurück, indem er den öffentlichen in einen privaten Sektor umwandelt, der das Wachstum und die Integration übernehmen soll.“[5]



Fatima Ibrahim, Gründerin der sudanesischen Frauenbewegung, während ihres Besuches im Südsudan als Mitglied der Friedenskarawane. Es war ihre Initiative, Sudanesen und Repräsentanten von Menschenrechtsorganisationen, Kirchen und anderen internationalen Organisationen zusammenzubringen, um einen Friedensmarsch in den Süden zu veranstalten. *Foto: Manal Seifeldin*

Obige Erklärung gibt Turabis in sich geschlossenes Weltbild und seine Ideologie von Zivilgesellschaft wieder. Mit Gesellschaft meint er die Partei, die Nationale Islamische Front. So gesehen regiert die Partei auf zwei Ebenen: erstens auf Staatsebene, wo sie exekutive Posten innehat, und zweitens durch ihre Machtausübung auf die Volkskomitees in den Stadtteilen. Durch die Monopolisierung der Wirtschaft profitiert die Partei von der Privatisierung, da die aktiven Mitglieder der Front bevorzugt werden, denn die Institutionen des öffentlichen Sektors werden an die Mitglieder des Regimes verkauft. Auch sind neu eingerichtete zivile Institutionen im wesentlichen von der herrschenden Macht abhängig und bloße Vollstrecker ihrer Politik. Als die politischen Funktionäre der NIF im Sudan an die Macht kamen, taten sie es nicht den traditionellen Militärputschisten gleich. Sie lösten zwar Gewerkschaften und Berufsverbände auf, gründeten aber Gewerkschaftskomitees und ließen sie von Gewerkschaftern verwalten, die für ihre Verbindungen zu ihnen bekannt waren. Schon zuvor hatten sie bei den Gewerkschaftswahlen in der demokratischen Epoche mitgemischt, aber weder gewannen sie die Wahlen, noch erlangten sie Einfluß. Die Islamisten hatten keinen Einfluß unter den Arbeitern und den Mitgliedern der Berufsverbände, deshalb konzentrierten sie sich auf die Studenten. Meinungsvielfalt in der gewerkschaftlichen Arbeit wurde vom Regime unterbunden. So ist die Existenz von Gewerkschaften und Verbänden in einem diktatorischen Regime eine Farce.

Militarisierung der Gesellschaft

Die Regierenden fanden Mittel und Wege, wie sie einen Teil ihrer Befugnisse auf die Gesellschaft übertragen konnten. Dies hatte die Verallgemeinerung der Unterdrückungsmittel zum Ziel: Ausübung von Repression beschränkt sich nicht auf die staatlichen Apparate. Eine sogenannte „Volksverteidigung“ wurde gegründet; Tausende wurden mobilisiert und in Trainingslagern ausgebildet, um am Krieg gegen den Süden teilzunehmen, den das System in seinem Sinne als *jihad* oder Heiligen Krieg funktionalisierte. Die Medien propagierten den Märtyrertod, feierten ihn und schilderten die Hochzeit des Märtyrers mit den Mädchen im Paradies in den leuchtendsten Farben. Auf diese Weise fand die Militarisierung der sudanesischen Gesellschaft statt. Die Machthaber streben nach Uniformierung der Bürger; Mannigfaltigkeit und Meinungsvielfalt müssen verhindert werden, weil sie zur Ablehnung des herrschenden Systems führen könnten. Die Anwendung des Gesetzes zur Volksverteidigung war eine Gelegenheit, die Opposition zu spalten und sie zu verfolgen. Als z. B. einige Professoren



Schaufelbagger am Jonglei-Kanal (siehe Fußnote Seite 7).
Foto: Bernhard Streck

der Universität al-Jaziza, im Zentrum Sudans, ihre Teilnahme an der „Volksverteidigung" verweigerten, wurden sie entlassen mit Berufung auf das öffentliche Interesse. Weiterhin ist festzuhalten, daß eine große Anzahl von Frauen zur Teilnahme an der Volksverteidigung gezwungen wurde. Die politischen Funktionäre der NIF sprechen von ihnen als Kämpferinnen für den Heiligen Krieges (*mujahedat*).

Gesetz zur „Züchtigkeit der Frau"

Das islamistische System führte unter dem Slogan „Verbreitung der vollkommenen Sicherheit" die Bildung einer Volkspolizei durch - als ob die regulären Polizeikräfte und die Staatspolizei nicht ausgereicht hätten. Aber die Rolle der Volkspolizei ist ähnlich der einer islamischen Sittenpolizei (Organisation „Auffordern zum Billigen und Abhalten vom Verwerflichen"). Sie betreiben ganz klar eine Einmischung in die persönlichen Freiheiten, denn sie kontrollieren das Leben der Bürger, verbieten gesellschaftliche Festivitäten oder ähnliche Aktivitäten, bei denen beide Geschlechter teilnehmen. Sie mischen sich selbst bei der Benutzung der öffentlichen Verkehrsmittel ein. Die einzelnen Bundesländer und ihre Provinzen erließen Gesetze, die die Disziplin und das Benehmen reglementieren, und die Volkspolizei wurde berechtigt, die Anwendung dieser Gesetze zu kontrollieren: „Die Sittenpolizei und die Sicherheitskräfte sind befugt, jede Person, die gemäß diesem Gesetz eine strafbare Handlung begeht, zu verhaften, ohne daß ein Haftbefehl vorliegt. Die Mitglieder der Volkskomitees unterstützten sie dabei."[6] Das Gesetz schreibt mehrere Reglements vor, beginnend mit der Arbeitsunterbrechung in Geschäften und Suqs während der Gebetszeiten bis hin zu Strafen wie Peitschenhiebe. Im Wiederholungsfalle wird eine Gefängnisstrafe von nicht weniger als einem Monat festgelegt und ein Bußgeld in Höhe von 1000 Pfund vorgesehen. Das Gericht kann die Schließung des Geschäftes anordnen und die Genehmigung stornieren. Unter dem Titel „Züchtigkeit der Frau" finden wir in diesem Gesetz mehrere Abschnitte, u.a.: „Jede muslimische Frau, die sich ohne die vom Gesetz vorgeschriebene Kleidung unterwegs, an der Arbeitsstelle oder an einem anderem öffentlichen Ort befindet, wird mit bis zu 25 Peitschenhieben, einer Geldstrafe von bis zu 500 Pfund oder mit beidem bestraft." Die vom Gesetz vorgeschriebene Kleidung für Frauen wird folgendermaßen beschrieben: „Die Kleidung muß den ganzen Körper bedecken mit Ausnahme des Gesichts und der Handflächen. Sie darf weder zu eng noch durchsichtig sein." Das Gesetz beinhaltet ebenfalls spezielle Paragraphen über Frauenarbeit in der Öffentlichkeit (Markt) nach fünf Uhr abends und verbietet die Arbeit von Männern als Frauenfriseure. Es legt auch die Art des Betretens öffentlicher Verkehrsmittel fest: Frauen dürfen die Verkehrsmittel nur durch bestimmte Türen betreten oder verlassen, auch sind nur einige Sitze im vorderen Teil für sie vorgesehen.

Die Nutznießer der Privatisierung

Die NIF stellt die Tatsache, daß der Staat der Gesellschaft die Verwaltung der Wirtschaft überließ, als Aufhebung staatlicher Hegemonie dar. Dies bedeutet, daß der Staat die Privatisierung der Wirtschaft durchführt. Man könnte diesen Mechanismus in erster Linie als Einleitung des wirtschaftlichen Wettbewerbs betrachten. Aber dieser Wandel fand nicht statt, und jene Ziele konnten nicht verwirklicht werden, weil die Gesellschaft in den Augen der Machthaber gleichbedeutend mit der herrschenden Partei ist. Diese Verwischung der Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Partei nimmt den Bürgern die Bewegungsfreiheit zwischen Staat und Gesellschaft, da die Partei beide monopolisiert. Es ist offensichtlich, daß die Privatisierung ein Mittel war, den öffentlichen Sektor an die Parteimitglieder zu verkaufen. Die Wirtschaft zu dominieren, ist für die Islamisten der NIF eine effektive Methode, um die Herrschaft auch im ökonomischen Bereich (*at-tamakkun fil-ard*) an sich zu reißen. Dieser Begriff der Herrschaft wird im Koran als islamischer Fachterminus erläutert. Er bedeutet sowohl regieren also auch herrschen, wobei herrschen hier sehr stark die Konnotation vollständiger Hegemonie hat. So begnügte sich die Partei nicht mit der Herrschaft über den politischen Bereich, sondern erweitert sie mit der Monopolisierung der ökonomischen Macht. Was folgte, war die Senkung des Lebensniveaus. Der Kampf um das tägliche Brot raubte den Menschen ihre Zeit, die sie für die Arbeit im öffentlichen Leben hätten aufbringen können. Deshalb ist eine weitgehende Stagnation im politischen Leben zu beobachten.

Andererseits vernichtete die NIF mit Absicht die aufgeklärte Mittelklasse, deren Aufgabe es ist, politische, kulturelle und geistige Veränderungen herbeizuführen. Diese Klasse setzt sich zusammen aus Akademikern, die Posten in der Staatsbürokratie bekleiden. Die gegenwärtigen Regierung begann gleich nach der Machtübernahme, eine große Anzahl von Beamten und Beschäftigen im Staatsapparat zu entlassen. Die Begründung lautete: „Entlassung im Dienste des öffentlichen Interesses". Es wurde ein „Gesetz für das Allgemeinwohl" verabschiedet, das dem zuständigen Minister das Recht gab, jeden Beamten ohne Angabe von Gründen zu entlassen. Tatsächlich wurden Tausende Beamte entlassen, die bekanntermaßen keine Anhänger der NIF waren, und die Regierung vergab hohe Posten an die Anhänger der Front. Parteizugehörigkeit reichte aus, Erfahrung und Qualifikation waren nicht

gefragt. Über diese Massenentlassungen hinaus fand zwischen 1989–1997 eine große Auswanderungswelle statt. So gingen dem Land die Mittelklasse und ganze Berufsgruppen verloren. Die Islamische Front schuf neue gesellschaftliche Gruppen, die einen zunehmenden Anteil an Macht und Reichtum akkumulierten und aufgrund ihrer eindeutigen Parteilichkeit ganz bewußt privilegiert wurden.

Der Berufsverband der Anwälte

Der Sudan genoß vor der Herrschaft der NIF einen guten Ruf aufgrund seines unabhängigen und unparteiischen Rechtssystems. Die Gewaltenteilung wurde geachtet. Aber die gegenwärtige Regierung hat sofort versucht, die Rechtsorganisationen in den Griff zu bekommen: Der Präsident kontrolliert die Ernennung der Richter, des Präsidenten des Gerichtshofs und der Mitglieder des Hohen Gerichts, die mit der Aufgabe der Organisierung des Berufsstandes der Richter betraut sind. Eine Anzahl von Richtern, die verdächtigt wurden, gegenüber der Regierung oppositionell eingestellt zu sein, wurde entlassen. Im August 1989 protestierten viele Richter gegen die Einmischung der Exekutive in die Justiz und forderten die Auflösung der Militärgerichte. Verschiedene Arten von Sondergerichten wurden eingerichtet, die mit der gerichtlichen Verfolgung von Verbrechen, die unter das Gesetz des Ausnahmezustandes fielen, beauftragt waren. Sie nennen sich „Gerichte zum Schutz der Revolution" oder „Gerichte für Sonderordnung".[7] Die Rechtsanwälte wurden nach der Auflösung ihres Berufsverbandes ständig verfolgt, ihre berufliche Existenz und ihre gesellschaftliche Stellung wurden zerstört. Turabi sagte einmal, daß der Beruf des Anwalts im islamischen System keine Existenzberechtigung habe.

Die Funktionalisierung der Medien

Obgleich sie die Möglichkeit hatten, Moscheen und Gebetszeiten zur Verbreitung ihrer Ideologie zu nutzen, studierten viele Islamisten Publizistik an europäischen und amerikanischen Universitäten. Ihre Kader begannen sich frühzeitig auf die Medien und ihre Entwicklung zu konzentrieren. Daher wußten sie von der Wirkung der Medien auf die Volksmassen und ihrer Rolle bei der Entwicklung der Zivilgesellschaft. So versuchten sie nach der Machtübernahme die Presse zu kontrollieren, da Fernsehen und Rundfunk ohnehin im Besitz des Staates waren. Sie verstaatlichten die Presse und verboten die Herausgabe verschiedener Parteizeitungen, die in der demokratischen Periode von 1985–1989 publiziert worden waren. Die neuen Machthaber setzen Hunderte von Journalisten auf die Straße, nachdem sie die Lizenzen für die Herausgabe von ungefähr 40 Zeitungen und Zeitschriften gesperrt hatten. Einige Parteien versuchten im Untergrund Zeitungen herauszugeben, die Folge waren Verhaftungen und Folter. Die Regierung überwachte ebenfalls den Nachrichtenfluß im Sudan und versuchte, Nachrichten und Informationen zu unterdrücken. So wurde den Sudanesen das wichtige zivile Recht auf Information vorenthalten. Infolge der Zensur von Printmedien, Büchern, Filmen, Musikaufnahmen zerfiel die gesamte Kultur.



Kassale (Ostsudan) in der Nähe der äthiopischen Grenze. Foto: Reinhard Fischer

Die „Neuformung des sudanesischen Menschen"

Die Ideologie „Neuformung des sudanesischen Menschen" bedeutet die offizielle Einmischung in alle Lebensbereiche der Sudanesen. Das Ziel ist die Islamisierung des Individuums und der Gesellschaft. Zum ersten Mal in der Geschichte des Landes wurde 1994 ein sogenanntes Ministerium für soziale Planung gegründet. Es wurde einem der wichtigsten Theoretiker der Bewegung, dem gegenwärtigen Außenminister Ali Uthman Muhammd Taha, anvertraut. Dem Ministerium wurde die Verantwortung übertragen, die kulturellen und gesellschaftichen Aktivitäten der Sudanesen zu überwachen, damit sie als gute Muslime lebten. Das Ministerium mischt sich in einem Ausmaß in Privatangelegenheiten ein, wie es zuvor nie der Fall war. Es organisiert den Sport, bestimmt die Kultur, die nach der „Reinigung von unislamischen Faktoren" neu verbreitet werden kann. Davon werden auch religiöse Feste wie das Geburtsfest des Propheten nicht verschont. Das Ministerium legte am Geburtsfest 1995 einen Plan vor, durch den versucht wird, mystische Elemente, die als Hirngespinste und nicht-islamische Praktiken gebrandmarkt werden, zu verdrängen. Aufgabe des Ministeriums ist es, eine bestimmte Auslegung des Islam durchzusetzen – in einem Land wie dem Sudan, das religiösen Fanatismus nicht kannte, da die mystischen Richtungen und der weit verbreitete Volksislam tolerant sind. Weder die Sufis (Mystiker) noch Sprecher des Volksislam haben jemals behauptet, die absolute Wahrheit in Fragen der Religion oder ihrer Ausübung zu besitzen. Die Menschen fordern nichts weiter als die Freiheit und die Spontaneität, mit der sie ihre Religion praktiziert haben, zurück.

Der Fundamentalismus, das totalitäre religiöse System also, steht in seinen Grundlagen im Widerspruch zu den Prinzipien der Vielfalt und der Akzeptanz des Anderen. Da das Zusammenleben mit dem Anderen durch den An-

spruch auf Ausschließlichkeit nicht möglich ist, greifen Fundamentalisten auf Unterdrückung zurück und zwingen mit aller Gewalt ihre Meinungen auf. Auch glauben Fundamentalisten an eine vollständige religiöse Reinheit, die im Widerstruch zu der Natur des Menschen und seinen einfachsten materiellen und geistigen Bedürfnissen steht. Fundamentalisten behaupten, ihre Ideologie entspräche der Natur des Menschen, dabei sind sie gezwungen, Verbote und Unterdrückung anzuwenden. Auf der Suche nach der religiösen Reinheit prallt die Ideologie mit der Realität zusammen. Die Regierung meint, sie kenne die Interessen der Bürger besser als diese selbst. Sie nimmt sich das Recht, diese Interessen durchzusetzen, da ihrer Ansicht nach die Menschen dazu nicht fähig sind. Dies ermutigt die Machthaber, Praktiken auszuüben, die die Menschenrechte offenkundig verletzten. Aus ihrer Sicht sind die Bürger unmündige Kinder. Der Staat nimmt sich das heilige Recht, die Vaterschaft für sie zu übernehmen. Hierin liegt die Kompliziertheit im Umgang mit dem Totalitätsanspruchs des religiös legitimierten Staates, dessen Vertreter sich als über Fehler erhaben ansehen.

Zu den wichtigsten Verstößen des islamistischen Systems im Sudan gegen die Zivilgesellschaft gehört die Mißachtung der Rechte der Minderheiten und der nicht-islamischen Bevölkerung. Ihre gesamte Geschichte hindurch versuchten die Sudanesen, ob beabsichtigt oder nicht sei dahingestellt, religiöse und rassistische Spannungen zu vermeiden. Als aber das gegenwärtige System die Islamisierung des Staates und der Gesellschaft verkündete, bedeutete das implizit, daß von nun an Nichtmuslimen in den Angelegenheiten des Landes keine bedeutende Rolle mehr zukommen würde. Nicht mehr die Bürgerrechte sind die Grundlage des Staates, sondern die Religion. Deshalb begann das Regime gegen den Süden einen Krieg zu führen. Der ethnische Konflikt wurde mit einem neuen religiösen Konzept bekanntgegeben als *jihad*. Die Südsudanesen wurden als Ungläubige behandelt, was diese wiederum gegen den Islam aufbrachte.

■ *Dr. Haydar Ibrahim Ali ist Direktor des Zentrums für sudanesische Studien in Kairo.*
Aus dem Arabischen übersetzt von Norbert Mattes.

1 Im Original: Islamawiun im Gegensatz zu Islamiun. Der Autor bezeichnet damit abwertend die staatstragenden Kader der NIF und unterscheidet so zwischen islamistischen Bewegungen und denjenigen, die bereits an die Macht gelangt sind.
2 Abspaltung, Abweg. Im frühen Islam bezeichnete man den Bürgerkrieg um die Kalifatsnachfolge als *fitna*.
3 Die ersten zwei Kalifen wurden mittels Konsens in einer Beratung *(shura)* gewählt. Heute wird von den Islamisten der Begriff *shura* anstelle der (westlichen) Demokratie benutzt.
4 ai, Sudan: Tränen der Waisen – Keine Zukunft ohne Menschenrechte, Schriften von ai, London 1995, S. 9.
5 Interview mit Hasan Turabi in *al-Quds al-arabi*, Nr. 882, 10. 3. 1992
6 Gesetz über die öffentliche Disziplin und Benehmen im Bezirk Wusta. Gesetz Nr. 3 aus dem Jahre 1992.
7 ai, ebenda, S. 21–22.

„Ein wenig Sharia und viel Coca Cola“

Die Widersprüche des sudanesischen Islamismus

Christophe Ayad

Ein Zerberus am Eingang der Universität von Khartum ist dafür verantwortlich, die Studentinnen daraufhin zu überprüfen, ob ihre Klei dung dem herrschenden islamischen Kanon entspricht: langer Rock, Schleier und bedeckte Arme. Studentinnen und Studenten betreten den Campus durch getrennte Eingänge. Einige Meter weiter rutschen die Schleier auf die Schultern herunter, und die Pärchen bilden sich von Neuem.

Salma, die kurz vor dem Abschluß ihrer Dissertation steht, hat schon immer den Schleier getragen. Aber sie macht sich überhaupt keine Illusionen: „Das Wichtigste ist die äußere Erscheinung. Die Universität ist nicht islamischer als 1989, als die Islamisten an die Macht kamen. Das hat sowieso nichts mit dem Islam, sondern mit Politik zu tun,“ resümiert sie kategorisch. Und doch begann bereits in den 70er Jahren in der Universität von Khartum der lange Marsch der Muslimbrüder zur Macht. Noch heute befinden sich die militantesten Aktivisten an dieser Universität. Hier werden viele freiwillige Kämpfer für den „Heiligen Krieg“ gegen die Rebellion im Süden und gegen die Opposition im Norden rekrutiert. Das religiöse Gewissen der Studenten scheint jedoch nicht tief zu sitzen, wenn die Universitätsleitung permanent gezwungen ist, in regelmäßigen Schreiben daran zu erinnern, daß „Mädchen und Jungen während der Seminare getrennt sitzen müssen“ und „die Mädchen eine sittsame Kleidung zu respektieren haben.“ In den Schreiben wird auch davon abgeraten, laut zu lachen - aus Respekt vor den Märtyrern des „Heiligen Krieges“, deren Porträts am Eingang des Campus hängen. Für Salma ist dies „lächerlich und schrecklich zugleich. Lächerlich, weil sie uns wie kleine Kinder behandeln. Also spielen wir Verstecken. Schrecklich, weil man sich doch irgendwann schuldig fühlt und den Eindruck hat, daß man den Islam bekämpft, wenn man dem Regime widerspricht. Aber das möchte niemand. Wir sind schließlich genauso Muslime wie sie.“

Nach dem Fronteinsatz die Belohnung: Ein Auto oder die Eintrittskarte für das Paradies

Auch Salma mit ihrer unbeschwerten Natur war selbst einen Moment lang von der Propaganda in Versuchung geführt worden. „All diese morbide Werbung für das Märtyrertum, das geht einem irgendwann auf die Nerven. Alles um uns herum läuft so schlecht. Also gibt es einige, die sich sagen: Warum soll ich mich nicht auch engagieren? Das gibt meinem Leben einen Sinn.“ Engagieren heißt Eintreten in die islamische und paramilitärische Miliz der Volksverteidigung, die nach offiziellen Angaben 200 000 Männer und Frauen zählt. Oft ist es nur die Armut, mangelhafte Berufsaussichten oder die Abeitslosigkeit, die den Ausschlag geben, sich in den Milizen zu engagieren. Wie zahlreiche andere hat auch Omar Muhammad Ahmed, ein Lehrer in der Region von Jazira, geglaubt, im islamistischen Credo eine Chance zu finden, um in der Hierarchie der sudanesischen Gesellschaft aufsteigen zu können. Mittlerweile freundet er sich damit an, eine Kalaschnikow zu bedienen - mitten in der Wüste, 30 km nördlich von Khartum. Mit mechanischem Tonfall, unter dem wachenden Auge seiner Vorgesetzten, erklärt er, daß er keine Angst vor dem Tod habe, da ihn das Paradies erwarte. Man möchte es ihm gerne glauben. Eines Tages wird auch er an erster Frontlinie die Rebellen bekämpfen. Mit viel Glück wird er ruhmvoll zurückkehren und mit einem Auto, einem Arbeitsplatz oder einer Wohnung belohnt werden. Aber die meisten haben kein Glück.

Wenn die Leichen zurückgebracht werden, wird von den Familien verlangt, nicht zu weinen, sondern die „Hochzeit“ ihrer Söhne mit der Khuri, der Jungfrau, die sie im Paradies erwartet, zu feiern. Auf diese Weise kamen die Sudanesen in den Genuß der surrealistischen, himmlischen Hochzeitsfeier des im Kampf gefallenen Bruders von Präsident und General Omar al-Bashir, die im Fernsehen übertragen wurde.

Die Realität sieht anders aus. Wenn die Leichen zu den Müttern zurückgebracht werden, beginnen diese zu schreien und die Offiziere zu beschimpfen. „Hier wird bald Palästina sein, die Männer tot oder im Gefängnis, die Frauen zu Hause“, meint eine Sudanesin zynisch. Sehr arme Leute akzeptieren die Mehl- und Zuckersäcke, die man ihnen im Moment der Überbringung der Todesnachricht überreicht, um sie zu besänftigen. Die weniger waghalsigen Jugendlichen suchen sich einen Platz in einer der zahlreichen mächtigen islamischen Organisationen (Organiation der islamischen Ermahnung, Unterstützungsfond für die Anwendung der Sharia etc.), die vom Staat initiiert wurden. Andere wiederum verstärken die Ränge des enormen Sicherheitsapparates, der oft besser ausgerüstet ist und bessere Löhne zahlt als die reguläre Armee.

Der Islamismus und die Realität

Der Islamismus ist zwar omnipräsent: im Radio, im Fernsehen, mit Slogans an den Häuserwänden und zwischen

den unvermeidlichen Coca Cola-Werbeplakaten. Aber er bleibt vor allem eine Ideologie. Das ist nicht verwunderlich angesichts der afrikanischen Identität und der für die islamische Welt außergewöhnlich freizügigen Sitten. Erinnert man sich noch daran, daß es im Sudan eine der wichtigsten und dynamischsten kommunistischen Parteien der arabischen Welt gab?

Die Anführer der Revolution des nationalen Heils sind sich der Widerstände in der sudanesischen Gesellschaft und des starken Einflusses des Sufismus bewußt. Daher betreiben sie ihre Islamisierung mit einer Mischung von Zwang und Propaganda. Sicherlich, die Opportunisten tragen ostentativ den Bart. Sicherlich, die Frauen, die in öffentlichen Funktionen arbeiten, haben unter Zwang die Tobe, eine große Tunika aus leichter Seide, mit der sie sich auf kokette Art und Weise umhüllten, gegen den islamischen Schleier eingetauscht. „Sie wälzen alles auf die Sittsamkeit ab", ärgert sich eine Sudanesin, die an ihrer traditionellen Kleidung festhält und diese für verführerisch hält. Aber „eine schöne Tobe kostet ein mittleres Monatsgehalt, während die islamischen Schleier fast kostenlos verteilt werden." Ähnlich verhält es sich mit den traditionellen Hochzeitsfeiern, bei denen drei Tage lang gefeiert und getanzt wird. Sie werden nicht etwa aufgrund der strikten Befehle des Regimes seltener, das diese Feste als unislamisch ablehnt, sondern weil sie ein Luxus geworden sind, den sich kaum noch jemand leisten kann: Islamisierung durch Verarmung. Das Entrichten der Almosen, Zakat, für jeden Muslim eine obligatorische Handlung, ist zu einer festen Steuer (2,5 % vom Einkommen) geworden, selbst für die Ärmsten.

Die Vorstellungen des Regimes von idealer Ordnung und Sauberkeit findet man nicht zuletzt in der Stadtplanung wieder. Nach und nach werden die sauberen Plätze mit Blumenkästen verziert, die Straßen asphaltiert, so als ob man mit der Schlamperei und dem *laissez-faire* der demokratischen Regierung, die 1989 gestürzt wurde, brechen wollte. Gleichzeitig wurden die Bettler und Straßenkinder aus dem Stadtzentrum von Khartum vertrieben.

Wenn es einen Bereich gibt, in dem der Mißerfolg der Islamisierung offensichtlich wird, dann ist dies der Alkoholkonsum. Man riskiert 40 Stockschläge, wenn man beim Trinken ertappt wird. Aber das hindert die Bevölkerung nicht am Trinken: sei es importierter Whisky, der den ausländischen Diplomaten oder den äthiopischen Schwarzhändlern abgekauft wird, oder Aragui, ein lokal destillierter Dattelschnaps. Nicht selten trifft man auf Privateinladungen zufällig den Bruder eines Ministers oder einen Cousin des Präsidenten, mit einem Glas in der Hand und Bango, das lokale Marihuana, rauchend. „Wenn man über Geld oder Beziehungen verfügt", meint eine Sudanesin, „dann tut man all das, wozu man Lust hat. Die Polizei drückt ein Auge zu, egal ob man Christ oder Muslim ist, aber sie verpaßt auch keine Gelegenheit, konfiszierte Ware auf dem Schwarzmarkt weiterzuverkaufen." Überzeugte Islamisten, wie Ahmad Muhammad Taha, der die Leitartikel der Tageszeitung *Akhbar al-yawm* schreibt, sind der Meinung, daß die Revolution vom richtigen Weg abgekommen ist. Jeden Tag geißelt er zwischen den Zeilen die Korruption und die Prinzipienlosigkeit der neuen Nomenklatura. Andere sind ihm gefolgt, als sie spürten, daß der Wind sich dreht und daß das Regime isolierter ist als je zuvor.

Es stimmt, daß im Sudan nur selten die Hände zur Strafe abgehackt werden. Es stimmt auch, daß die koranischen Hudud-Strafen seltener als in Saudi-Arabien angewendet werden. Der Vordenker des Regimes, Hasan at-Turabi, betont immer wieder gegenüber seinen westlichen Gesprächspartnern die „Nachgiebigkeit" des sudanesischen Islamismus. Er, der sich als „das Produkt des Okzidents" präsentiert – eine Anspielung auf seine Studienjahre an der Sorbonne und in Oxford – hat verstanden, daß die Gesellschaft nicht vor den Kopf gestoßen werden sollte: „Uns ist es zu verdanken, daß die Sharia im Sudan zur unumstößlichen Realität geworden ist. Sie gehört zu den Dingen, die nicht verhandelbar sind. Aber wir achten darauf, bei deren Anwendung die Gesellschaft nicht zu brüskieren." Turabi hat aus seinen Fehlern von 1983 gelernt. Damals ließ er als Justizminister des Generals Jaafar an-Numeri die Sharia rigide anwenden. Zwei Jahre später wurde Numeri gestürzt – von einer Gesellschaft, die sich am Ende ihrer Kräfte befand, vor lauter im Namen des Islam abgehackter Hände und abgeschlagener Köpfe. Turabi, der schon einige Monate vorher aus dem Amt entlassen worden war, hatte Glück: Er wurde nicht zur Verantwortung gezogen. Die Generation der Anhänger Turabis, wie Außenminister Ali Osman Taha oder die eisige Nummer Drei des Regimes, Ghazi Salahaddin, ist von diesem zumindest äußerlichen Pragmatismus geprägt, ohne den sie niemals an die Macht gekommen wäre. Geht man durch die Straßen von Khartum, wird man das Gefühl nicht los: Vielleicht ist der sudanesische Islamismus nichts anderes als ein wenig Sharia und viel Coca Cola? Erst vor drei oder vier Jahren ist die kleine „imperialistische" Flasche hier aufgetaucht, und schon hat sie auch den letzten Winkel der Stadt erobert.

In Wirklichkeit scheint der Nationalismus noch der solideste ideologische Sockel dieses seltsamen Regimes zu sein. Daher rührt auch die Omnipräsenz des Militärs in den Machtkreisen, daher die Versessenheit auf den Bürgerkrieg im Süden und das Beharren darauf, eine ausländische Verschwörung aufzudecken, daher das lebensfreudige Patriotenbild des Präsidentengeneral Omar al-Bashir: ein Bild, das ihn in den Augen der Bevölkerung ein wenig sympathischer erscheinen läßt als die Ideologen des Regimes. Vielleicht liegt das Geheimnis der Langlebigkeit dieses Regimes, dessen Agonie und dessen Bankrott alle sechs Monate verkündet wird, genau in dieser Mischung aus doktrinärer Härte, zynischem Pragmatismus und atavistischem Nationalismus. Ein Intellektueller meint dazu pessimistisch: „Von Anfang an sagen alle, das Regime hängt nur noch an einem Faden. Das mag ja sein. Aber es ist das Seil, mit dem wir Sudanesen erhängt werden."

■ *Christophe Ayad, Korrespondent der* Libération *in Kairo.*

Übersetzung: Isabel Schäfer.

Zwischen den Intellektuellen aus dem Nord- und Südsudan gibt es eine heftige Kontroverse über die Ursachen des Konflikts und die Perspektiven für die Zukunft. Im Mittelpunkt steht unter anderem die Frage der Identität bzw. Identitäten der Sudanesen. Diese Auseinandersetzung hat heute an Bedeutung und Schärfe gewonnen, wo angesichts des Zusammenschlusses der Opposition und günstiger regionaler Voraussetzungen die Aussichten auf Veränderungen im Sudan wieder besser geworden sind.

Der in den USA lebende ehemalige Diplomat Francis Deng plädiert in seinem Buch „War of Visions: Conflicts of Identities in Sudan" für eine aus der Geschichte des Sudans zu erschließende sudanesische Identität, die auf Distanz zum arabisch-islamischen Selbstverständnis geht. Deng ist der Auffassung, daß die Nordsudanesen nichts Anstößiges darin sehen, Arabismus und Islam den einheimischen afrikanischen Elementen gegenüber als überlegen zu behaupten und daß sie oft gar nicht zu verstehen versuchen, warum sich der Süden diesem „überlegenerem" Identitätskonzept widersetzt. Mit dem Vorwurf des Tribalismus kontrontiert, verweist er auf die Bedeutung der Bewahrung von Traditionen gerade angesichts der Zerstörung einiger Kulturen und Werte durch nationalstaatliche Entwicklung.

Ungewöhnlich scharf hat der in England lebende Theaterwissenschaftler, Kritiker und Autor Khalid al-Mubarak auf Dengs Buch reagiert. Seiner Auffassung nach versucht Deng einen Keil zwischen die Nordsudanesen und die Arabische Welt zu treiben, indem er auffordert, Abstand zu nehmen von der arabisch-islamischen Kultur, da sie das Haupthindernis für die Beziehungen zwischen dem Norden und dem Süden seien. In seinem Artikel für INAMO stellt Mubarak seine Konzeption der verschiedenen Identitäten sowie seine Forderung nach gegenseitiger Anerkennung und Überwindung des Tribalismus durch Modernisierung dar. Der Artikel von Francis Deng stellt explizit eine Antwort auf eine Kritik Khalid al-Mubaraks in der arabischen Tageszeitung al-Hayat dar. Diese Auseinandersetzung dokumentieren wir hiermit. [Red.]

Sudanesische Identität(en)

Khalid al-Mubarak

Die zwei profiliertesten Vertreter der „Südperspektive" in der sudanesischen Politik kritisierten in zwei kürzlich veröffentlichen Büchern meine Ansichten zur Identität. Ich halte sehr viel von Dr. Mansour Khalid und Dr. Francis Deng[1]; ich teile aber nicht die Ansicht der meisten Intellektuellen aus dem Norden, daß die gemeinsame Front gegen die NIF (Nationale Islamische Front) eine Antwort auf die Meinungen dieser zwei berühmten *gentlemen* ausschließt, insbesondere dann nicht, wenn diese um jeden Preis eine Kontroverse wünschen. Es besteht immer die Gefahr, daß Polemiken innerhalb des oppositionellen Lagers von der Propagandamaschinerie der NIF aufgegriffen werden. Doch ist es für die Zukunft des Landes gefährlicher, wenn wir solche Differenzen unter den Teppich kehren, die nämlich nicht einfach verschwinden, sondern zum ungeeignetsten Zeitpunkt wieder auftauchen und uns heimsuchen werden. Für meine eigene Argumentation möchte ich zunächst die wichtigsten Aspekte des Problems der Identität darlegen.

Erstens: Die Identität des nördlichen Teils dessen, was heute die Republik Sudan ist, entstand zu Beginn des 16. Jahrhunderts, als das Fung Sultanat im Zentralsudan errichtet wurde, dem später das Darfur Sultanat im Westen folgte. Die zwei wichtigsten Säulen, auf denen diese Identität beruhte, waren der Islam und die arabische Kultur.

Eine wichtige Folge dieser Tatsache ist die oft übersehene „afrikanische Dimension" im Herzen der Arabischen Halbinsel zu jener Zeit, als sich der Islam als Religion etablierte. Viele der ersten Schüler des Propheten waren Schwarze, ebenso einige seiner Vettern (wenn wir al-Jahiz folgen)[2]. Als die Anhänger der neuen Religion verfolgt wurden, überquerten sie das Rote Meer und erhielten Asyl und herzliche Aufnahme durch den christlichen König von Abessinien. Sie kehrten mit vielen kulturellen Einflüssen zurück, wozu auch einige afrikanische Lehnwörter gehörten (z.B. das Wort *mushaf*, welches den Koran bezeichnet). Der „sudanesische" Hafen Suakin war ursprünglich eine Erweiterung von Jeddah im Hijaz und wurde nach der türkisch-ägyptischen Besatzung 1820/21 gekauft und in den Sudan eingegliedert. Die Verbindung über das Rote Meer hinweg ist also weder erfunden noch Wunschdenken.

Zweitens: Eine alles abschnürende Zentralregierung war nie Teil der Herrschaftsvorstellungen. Darfur war nach der Wiedereroberung des Sudan 1898 auch weiterhin ein unabhängiges Sultanat. Es wurde erst 1916 annektiert und ein Teil des anglo-ägyptischen Sudan, als es sich infolge einer türkischen Aufforderung auf die Seite Deutschlands stellte. Nach der Wiedereroberung des Sudan fanden bis in die dreißiger Jahre hinein Aufstände südlicher Stämme gegen die Zentralregierung statt. Der erste gegen den Norden gerichtete Aufstand begann im August 1955 (vor der Unabhängigkeitserklärung am 1. Januar 1956).

Drittens: Die zunehmende Zentralisierung insbesondere während des anglo-ägyptischen Kondominiums von 1898–

1956 war gleichzeitig Segen und Fluch. Sie war positiv, weil durch sie moderne Bildung eingeführt und verbessert, das Verkehrswesen und die Straßen entwickelt, mit landwirtschaftlichen Projekten und dem Aufbau einer Leichtindustrie begonnen und die Tür für Arbeitsmigration, Detribalisierung und Modernisierung geöffnet wurde. Dieser Prozeß, der 1820/21 begann und sich während der Mahdi Revolution und Herrschaft von 1885–1898 konsolidierte, wurde durch den Einfluß des britischen Empires und dessen Interessen beschleunigt, beschränkte sich jedoch weitgehend auf den Norden. Eine Folge war, daß der dem damaligen indischen Kongreß nachempfundene *Graduates' Congress* von 1938, aus dem alle wichtigen politischen Parteien in den vierziger Jahren hervorgingen, die Detribalisierung zu seinem Hauptthema machte. Er wies seine Mitglieder an, in den offiziellen Kolonialdokumenten die Rubrik, in der sie Angaben zu ihren Stammeszugehörigkeiten machen sollten, nicht entsprechend auszufüllen, sondern statt dessen „sudanesisch" einzutragen. Im Jahre 1937 ließ der Dichter und Dramatiker Ibrahim Al-Abbadi in einem Stück, in dem er den Tribalismus verunglimpft, den Hofpoeten und -sänger sagen: „Es sollte genügen, daß der Nil unser Vater ist, und unsere Nationalität sudanesisch."[3]

Viertens: Dieser Prozeß, dem nichts Vergleichbares im Süden gegenüberstand, unterstellte eine sudanesische, in ihrer Essenz arabisch-islamische Identität. Die Verbindung zu Ägypten, das aufgrund der französischen und britischen Einwirkungen zur führenden arabischen Nation hinsichtlich der Modernisierung und des kulturellen Einflusses wurde, untermauerte diesen Prozeß im Sudan und gab ihm eine progressive Färbung, da Ägypten kulturelles Fenster nach Europa war. Es ist bemerkenswert, daß Ali Abdul Latif, 1924 Anführer der Meuterei im Sudan und Kopf der „White Flag Society", die die Einheit des Niltals forderte, ein Dinka aus dem Süden war (wie im übrigen auch Dr. John Garang).

Das Erbe des Seniorpartners

Andererseits war dieser Prozeß zugleich ein Fluch. Weit davon entfernt, eine „Konspiration" gegen die nicht-arabischen und nicht-muslimischen Stämme des Südens zu sein, war er gewissermaßen einfach ein Erbe des Seniorpartners des Kondominiums. Die Art und Weise, in der sich wirtschaftliche Integration in einem „homogenen Land" auf Kosten der kleineren Einheiten und ihrer Sprachen und Kulturen widerspiegelte, war eine Realität im Vereinigten Königreich. Daß die konservativen Parlamentsmitglieder in Wales und Schottland während der Wahlen im Mai 1997 buchstäblich hinweggefegt wurden, ist wohl ein Resultat des Wiedererwachens walisischer und schottischer Nationalismen, die Ausdruck einer Unzufriedenheit mit einer gemeinsamen Identität waren, die die jeweiligen Charakteristika nicht wahrnahm. Dieses Muster setzte sich im Sudan fort, denn es war Teil des „politischen Gepäcks" der Briten.

Vor dem Hintergrund dieser vier Punkte muß man sagen, daß Politiker aus dem Norden oft nur sehr zögerlich andere Identitäten im Land gelten ließen. Nur einige bescheidene symbolische Schritte wurden unternommen:

- Unmittelbar nach der Unabhängigkeit wurde es strafbar, jemanden als *abd* (Sklave) zu bezeichnen.
- Gleicher Lohn für gleiche Arbeit wurde eingeführt, teilweise durch den Druck der Gewerkschaften im Norden.
- Mitgliedern von Befreiungsbewegungen in Kamerun, Südafrika und im Kongo wurde Asyl gewährt und materielle Solidarität.
- Der erste „Sovereignty Council" war ein fünfköpfiges Gremium, in dem ein Südsudanese Mitglied war.

Diese Schritte wurden konterkariert durch den Beitritt Sudans zur Arabischen Liga als Vollmitglied (und nicht etwa als assoziiertes Mitglied), durch die gewaltsame Arabisierungs- und Islamisierungspolitik während der ersten Militärherrschaft von 1958 bis 1964 und durch den gegenwärtigen *jihad* der NIF, der eine „endgültige Lösung" der Südfrage zum Ziel hat.

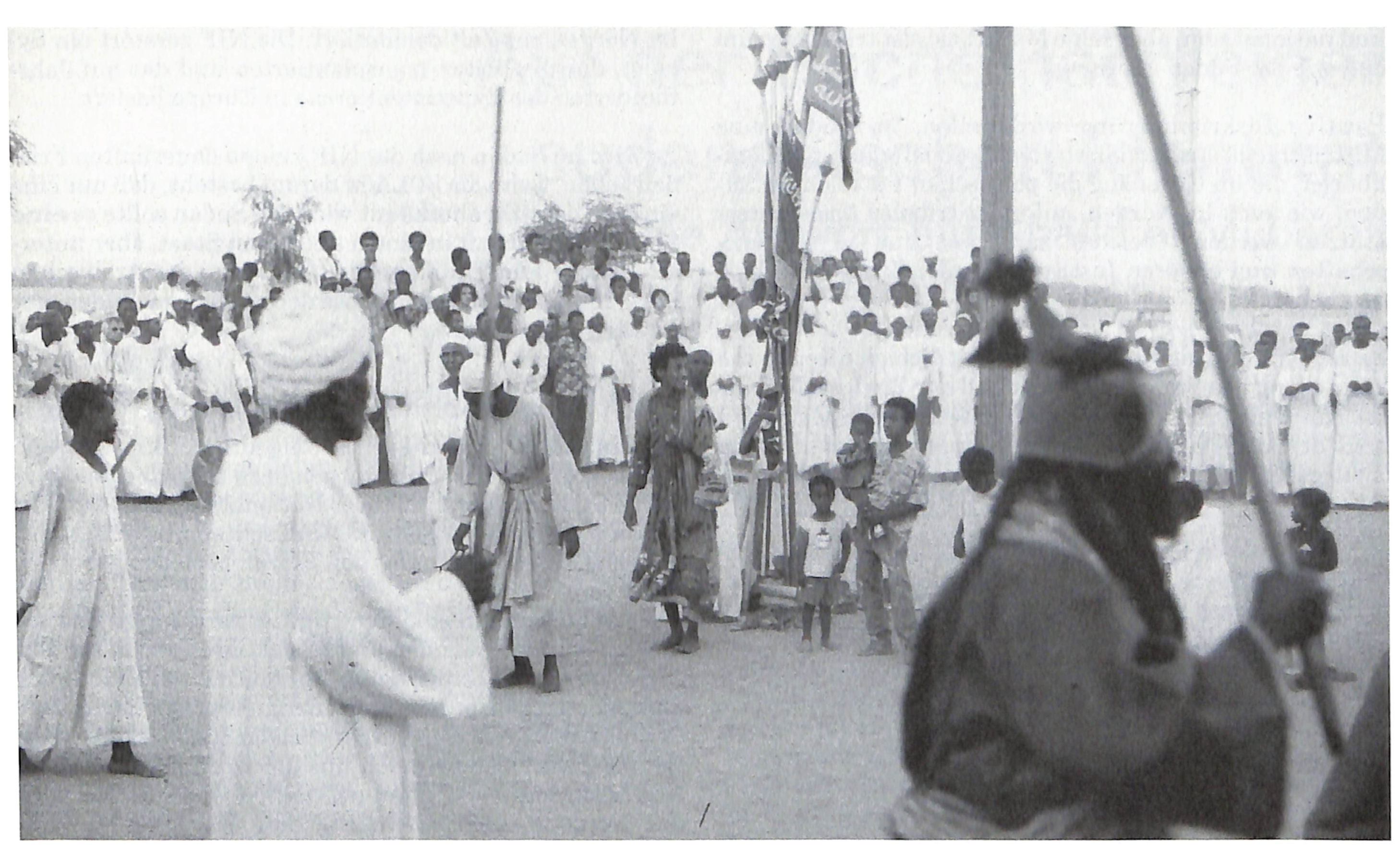
Die Reaktionen des Südens

Das ist allerdings nur das halbe Bild. Die Reaktionen im Süden waren komplex, und die wichtigsten politischen Kräfte des Nordens kamen zu der Überzeugung, daß Pluralismus und Dezentralisierung verbunden mit einer gerechten Verteilung von Macht und „Wohlstand" der einzige Weg seien. Sie unterzeichneten Vereinbarungen mit der SPLA/M (Sudanesische Volksbefreiungsarmee/ Bewegung), die ein Ende des Bürgerkriegs und ein Referendum im Süden nach einer vier Jahre dauernden demokratischen Übergangsherrschaft garantieren sollten. Beispiellose vertrauensbildende Maßnahmen fanden statt – und bemerkenswerter Weise sind Nord- und Südsudanesen jetzt Alliierte auf den Schlachtfeldern im Ostsudan.

Dies sind in der Tat gute Nachrichten, mit Ausnahme der Kleinigkeit, nämlich der Interpretation von „Identität" in den Dokumenten. Die bedeutendsten Intellektuellen und Politiker des Südens streben nach einem neuen Sudan mit **einer** Identität, nicht nur mit einer Staatsangehörigkeit. In gewisser Weise wurden die Rollen getauscht; während sich der Norden vom Konzept der **einen** Identität (arabisch-islamisch), die alle anderen Identitäten assimiliert, verabschiedete, ruft der Süden nun nach der **einen** sudanesischen Identität, die voraussetzt, daß die arabisch-islamischen Bande des Nordens gelöst werden.

Die Stoßrichtung des neuesten Buchs von Dr. Francis Deng „War of Visions" ist ein Versuch, die arabische Identität des Nordens zu leugnen und neu zu definieren, ein deutlicher Wandel von der bislang vorherrschenden Linie, auf den Rechten und der Identität des Südens zu bestehen. Es ist die Umkehrung dessen, was die NIF mit dem Süden versucht. Weder friedliche noch militärische Mittel können das erreichen, so wie der Versuch der NIF, den Süden zu islamisieren und zu arabisieren, nicht mit dem gegenwärtigen *jihad* gelingen kann und moralisch und politisch nicht zu akzeptieren ist. Keine Seite sollte anstreben, der anderen eine Identität aufzuzwingen.

Dr. John Garang ist da klüger als sein „Co-Tribalist". Er erklärt, daß „Arabismus ein konstituierender Bestandteil der sudanesischen Kultur" sei[4], womit er tatsächlich **eine**



Dhikr. Sufibruderschaft bei Omdurman. *Foto: Bernhard Streck*

sudanesische Kultur meint. Doch auch davon kann nicht die Rede sein. Es ist unnötig zu sagen, daß alle seine Äußerungen gegen die arabischen Verbindungen des Sudan in der Region auf Resonanz stoßen.

Israel und der Sudan

Seit 1947 haben die Nordsudanesen zum Kampf um Gerechtigkeit für die Palästinenser, gegen ethnische Säuberungen, gegen das Sprengen palästinensischer Häuser und gegen die Beschlagnahme palästinensischen Landes, gegen Folter im Ansar Gefangenenlager und gegen die terroristischen Aktivitäten fundamentalistischer zionistischer Siedler beigetragen. Sie vertraten die Meinung, daß der Holocaust den Zionisten nicht das Recht gäbe, straflos Grausamkeiten gegen das palästinensische Volk zu verüben, und daß Menschenrechte unteilbar seien. Diejenigen Nordsudanesen, die den Friedensprozeß mit Israel unterstützten – wie auch der Autor –, taten dies auf der Basis der Formel „Land für Frieden", die von der Likud-geführten Regierung unterlaufen wird. Die israelische Verwicklung in den sudanesischen Bürgerkrieg ist durch den Weltkirchenrat bestens dokumentiert: „Israel begann 1969, die Widerstandskräfte im Süden mit Waffen zu versorgen. Dieses Engagement hat mit der Zeit zugenommen …"[5] Die israelische Unterstützung schloß Waffen- und Munitionslieferung sowie Ausbildung innerhalb des Sudan ein. Das Schweigen Dr. John Garangs und seiner Berater zu diesem Punkt sagt mehr als beredete Worte. Es zeigt, daß nicht alle Karten auf dem Tisch liegen. Immerhin anerkannten sie kürzlich, daß die Rebellion im Süden im Jahr 1955 ein Vorbote der Aktivitäten der SPLA/M war.

Amnesty international hat einige Fortschritte festgestellt in bezug auf die Reaktionen der SPLA/M auf die Menschenrechtsverletzungen ihrer Kämpfer, wobei es besorgniserregend ist, daß keines dieser Vorkommnisse mit Einverständnis und Segen der Führung geschah. Die Frage ist: Wenn die Führung in den befreiten Gebieten des Südens keine Disziplin garantieren kann, wie kann sie sich dann zu größeren Kompromissen mit den politischen Kräften des Nordens äußern? Nur die Zeit wird es lehren.

Der Weg vor uns

Die NIF nahm die föderale Idee auf und ließ sie verkümmern. Selbst ihre eigenen Publikationen geben ein vernichtendes Zeugnis ab über das sogenannte 12. Dekret, das als föderalistisches konstitutionelles Werkzeug versagte.[6] Was jetzt benötigt wird, ist ein ernsthafter und durchführbarer Versuch, ein föderales System zu installieren. Die positive Erfahrung Deutschlands sollte sorgfältig geprüft und den sudanesischen Verhältnissen angepaßt werden.

Föderalismus ist kein Zauberwort, mit dessen Hilfe alle Problem des Landes mit einem Schlag gelöst werden können. Föderalismus wird aber sicherlich die Rahmenbedingungen für Stabilität und für den Abbau von Verbitterungen schaffen. Weitere Schritte brauchen Zeit, bis sie Früchte tragen. Dazu gehört die Notwendigkeit, im Süden Projekte aufzubauen, die die Arbeitsmigration und die Detribalisierung fördern, ein Prozeß, der im Norden bereits deutliche Fortschritte gemacht hat. Dr. John Garangs theoretische Parameter mögen modern, säkular

und national sein, aber seine Machtbasis ist tribal begründet, wie der Süden überhaupt.

Positive Diskriminierung wird helfen, im Süden eine Mittelschicht aus Händlern und Geschäftsleuten zu etablieren, die im Gegenzug die politischen Parteien im Süden, wie auch im Norden, auf nicht-tribaler Basis unterstützen werden. Gleiches kann mit und in Gewerkschaften und anderen Institutionen der Zivilgesellschaft geschehen.

Es ist paradox, daß die SPLA/M mit Schadenfreude die Zerstörung des Staatsapparates und der Zivilgesellschaft im Norden durch die NIF betrachtet.[7] Der Süden wird nach der Ära NIF einen modernen Staatsapparat und eine Zivilgesellschaft ähnlich derjenigen brauchen, die die NIF im Norden zur Zeit demontiert. Die NIF zerstört ein System, das die Briten transplantierten und das auf Jahrhunderten des Experimentierens in Europa basiert.

Es wird im Sudan nach der NIF keinen dauerhaften Frieden geben, wenn die SPLA/M darauf besteht, daß nur eine einzige Identität anerkannt wird. Im Sudan sollte es **eine** Staatsbürgerschaft in einem säkularen Staat, aber unterschiedliche Identitäten geben. Die Frage der Arabischen Liga kann dadurch gelöst werden, daß dem Süden der Austritt erlaubt wird.

Identitätenpluralismus

„Sudanesische Identität" ist eigentlich eine falsche Bezeichnung. Wir sollten, um genau zu sein, über sudanesische Staatsbürgerschaft oder Nationalität sprechen. Wir haben mehr als eine Identität und sollten uns auf „sudanesische Identitäten", also den Plural, beziehen.

Unsere Identitäten sind derartig tief verwurzelt, daß sie anerkannt, angenommen und respektiert werden sollten. Jeder Versuch der einen Seite, die Identität der anderen zu ändern, zu ergänzen oder umzudefinieren, ist eine Aufforderung zum Streit. Der Bürgerkrieg im Süden ist der beste Beweis dafür. Wir befinden uns am Ende einer bitteren Ära, in der die wichtigsten politischen Oppositionskräfte des Nordens realisiert haben, daß das Land Frieden braucht und daß Demokratie Frieden braucht. Sie sind jetzt bereit, den Preis für Frieden zu zahlen, indem sie alle Ambitionen, die Identität des Südens zu ignorieren oder auszulöschen, aufgaben. Die Euphorie über diese historische Transformation, verbunden mit den letzten militärischen Erfolgen der SPLA/M, ermutigten die führenden Intellektuellen des Südens, die Umkehrung der Rollen zu fordern, um den Weg für einen Versuch des Südens freizumachen, die Identität des Nordens zu ignorieren oder auszulöschen.

Identitäten sind ohne ihre komplexen Zusammenhänge nicht zu verstehen. In einem Sudan nach der NIF brauchen sie nicht Wurzel eines Konflikts zu sein, aber alles wird von den Umständen abhängen, in denen sie aufeinander treffen und wirken.

■ *Khalid al-Mubarak, Literaturwissenschaftler, Middle East Broadcasting Centre, London.*
Übersetzung: Bärbel Reuter

1 Francis Deng, *War of Visions*, (The Brookings Institution), Washington. D.C., 1995. Mansour Khalid, *Al-Nukhba al-Sudaniya wa idman al-Fashal,* Vol. 2, (Sigil al-Arab), o.O. 1993, S. 457–58.

2 Abdul Salam Haroun (Hg.), *Rasail al-Jahiz*, Kairo 1964, S. 209.

3 Khalid al-Mubarak, *Arabic Drama. A Critical Introduction*. (Khartoum University Press) Khartoum 1986, S. 77.

4 Interview in *al-Wasat*, Nr. 272, 14. 4. 1997.

5 M.O.Behir, *The Southern Sudan from Conflict to Peace*, (Khartoum UP), Khartoum, 1975, S. 91–93.

6 Ahmed Taha Siddiq, *„al-Marsum al-Thani 'Ashar"*, in *al-Multaqa*, 1. September 1995, S. 7.

7 Vgl. Pagan Amon Akieg über „The Jallaba State" zitiert in F.A. Ibrahim, *„Hiwar ma'a Al-Sayyid al-Sadiq al-Mahdi"*, in *Al-Hiwar*, no. 9, Januar 1997.

Auf der Suche nach einer sudanesischen Identität

Eine Antwort auf Khalid al-Mubarak

Francis M. Deng

Khalid al-Mubaraks Rezension meines Buches *War of Visions: Conflict of Identities in the Su dan*, welche am 19. Mai 1997 in *al-Hayat* erschien, enthält drei Vorwürfe, die meiner Meinung nach nicht unkorrigiert bleiben dürfen. Der erste ist, daß er meine Arbeiten über die Identitätskrise im Sudan als Teil einer breiter angelegten Konspiration gegen die arabisch-muslimische Identität sieht. Der zweite ist seine Behauptung, ich würde eine arabische Ablehnung der nordsudanesischen Ansprüche, Araber zu sein, heraufbeschwören, um eine emotionale Reaktion des Nordens gegen ihr Arabertum zu provozieren. Drittens kritisiert er meine Arbeiten über die Dinka als Ausdruck tribaler Orientierung, welche der Norden seit mehr als einem halben Jahrhundert überwunden habe.

Al-Mubarak behauptet, meine Arbeit über den Konflikt von Identitäten im Sudan stehe nicht isoliert, sondern sei Teil einer wohlorganisierten Kampagne, um einen Keil zwischen Nordsudanesen und die arabischen Welt zu treiben. Das sowohl Tragische als auch Anstößige an dieser Behauptung ist, daß sie eine Paranoia hinsichtlich einer globalen Konspiration gegen die Araber kennzeichnet, in der Südsudanesen nur Spielfiguren sind. Dahinter steht die Aussage, Südsudanesen hätten nicht die geistige Fähigkeit zu unabhängigem Denken und Handeln, sondern seien bloße Waffen in den Händen von geistig höherstehenden und furchterregenden Feinden, die fremde Interessen repräsentierten.

Ich bin geneigt zu glauben, daß Khalid al-Mubarak dies alles nicht sorgfältig durchdacht hat, unter anderem weil er mich persönlich nicht kennt und ich bezweifle, daß er eine solch eklatant herablassende Meinung von mir hat. Aber das Argument ist leider Teil eines allgemeinen Denkschemas über Südsudanesen. Es wurde auf die Rolle der britischen Kolonialherren und christlichen Missionare angewandt, von denen behauptet wurde, die Haltung der Südsudanesen gegenüber ihren Brüdern und Schwestern im Norden vergiftet zu haben. Man ging davon aus, daß, wenn es diese Indoktrinationen der fremden Eindringlinge nicht gegeben hätte, Südsudanesen keinen Groll gegen Nordsudanesen hegen würden; und dies trotz aller historischen und gegenwärtigen Klagen des Südens. Beinahe ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit die Briten den Sudan verlassen haben, und diese Theorie des von außen eingeflößten Hasses existiert noch immer und vergeudet die intellektuellen Energien des Nordens, die besser darin investiert werden sollten, die Fehler der Vergangenheit zu korrigieren, die noch immer bestehen und das Land teilen.

Khalid al-Mubarak in der arabischen Tageszeitung *al-Hayat* vom 19.5.97

„Meiner Einschätzung nach war jenes Interview [das Francis Deng mit Khalid al-Mubarak in Großbritannien führte, die Red.] kein einzelner spontaner Einfall, sondern stand im Kontext einer organisierten Kampagne mit dem Ziel, zwischen Nordsudanesen und Araber einen Keil zu treiben. In dieser Kampagne wird angedeutet, daß, wenn die Nordsudanesen über ihr Festhalten an den arabisch-islamischen Bindungen reden, behaupten wollen, reine Araber zu sein und ihr afrikanisches Blut, das in ihren Adern fließt und sich in ihren Zügen zeigt, zu verleugnen suchen.

Es ist zu bedauern, daß eine Anzahl nordsudanesischer Gebildeter auf diese Kampagne eingeht und die arabisch-islamische Kultur als Hindernis zu sehen beginnt, das den Beziehungen zwischen Nord und Süd im Wege steht. Deshalb rufen sie dazu auf, von dieser Kultur Abstand zu nehmen. Dies geht sogar so weit, daß einer von ihnen die Nordsudanesen dazu aufruft (in der Zeitschrift *Die andere Meinung*, die in den USA erscheint), sich auf Englisch zu verständigen, um die Kluft zwischen sich und den Südsudanesen zu überwinden...

Eines der „emotionalen" Argumente, die Francis Deng vorbringt, ist, daß die Araber in den arabischen Ländern das Arabertum des Sudan nicht anerkennen. Wie könnten sich unter diesen Umständen dann die Nordsudanesen an der arabisch-islamischen Kultur festklammern? Bei diesem Argument muß man innehalten und argumentieren. Wenn wir dem Argument zustimmen, daß einige Araber die Verbindung mit dem Arabertum verwerfen, heißt das dann zwangsläufig, daß diese Verbindung nicht existiert? Erinnern wir uns, daß die Bindungen des arabisch-islamischen Nordens nicht durch einen Erlaß entstanden sind und sich nicht in Folge von Wünschen oder militärischen Einmischnungen der benachbarten Länder gefestigt haben. Die „Sudanesen" haben vor der Bildung ihrer islamischen und arabisch sprechenden Reiche keinen um Erlaubnis gefragt. Es ist seltsam, daß Francis Deng jetzt von ihnen verlangt, sich dieser oder jener Seite zuzuwenden..."



Südsudan. *Foto: Bernhard Streck*

Was al-Mubaraks spezielle Behauptung betrifft, meine Schriften über die Identitätskrise im Sudan seien Teil einer vereinten ausländischen Machenschaft, so sollte es genügen, zu erwähnen, daß mein erstes Buch über den Konflikt von Identitäten im Sudan, *Dynamics of Identification: A Basis for National Integration in the Sudan*, 1974 vom Verlag der Universität von Khartum veröffentlicht wurde und daß Khalid al-Mubarak selbst als Direktor dieses Verlags Anfang der 80er Jahre die Neuauflage autorisierte, auch wenn dieses Vorhaben letztlich nicht umgesetzt wurde. Die Themen von *War of Visions* haben ihren Ursprung in *Dynamics of Identification*. Auch in einem anderen Buch, das ich für das Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten anläßlich der Feier des ersten Jahrestages des Addis Abeba-Abkommens von 1972 mitverfaßte, ist ein Kapitel der Identitätsfrage gewidmet, worin ähnlich argumentiert wird. Auf der anderen Seite kann Khalid al-Mubarak wohl vorbringen, die Konspiration gegen das Arabertum des Sudan habe tiefreichende Wurzeln und daß ich vielleicht, ohne es zu merken, zum Spielzeug dieser Konspiration geworden sei. Wenn das so ist, was kann ich dann noch anderes sagen, außer meine Unwissenheit mit meiner Ausnutzung durch fremde Mächte, deren ich mir absolut nicht bewußt bin, zu entschuldigen?

Mit seiner Behauptung, ich würde die Sudanesen dazu bringen, sich emotional dem Arabertum zu widersetzen, weil sie von den Arabern zurückgewiesen oder als Araber zweiter Klasse behandelt würden, verwechselt Khalid al-Mubarak Ursache und Wirkung. Meine Studie ist eine Analyse von internen Dynamiken. Der Bezug auf die arabische Reaktion auf die sudanesische arabische Identität kann nicht mehr als ein paar Absätze eingenommen haben. Aber dennoch nimmt dieses Thema einen Großteil von al-Mubaraks Rezension meines Buches ein. Natürlich ist die arabische Reaktion auf sudanesische Identität eine Antwort auf die sudanesische Selbstwahrnehmung. Wenn die nicht-sudanesischen Araber das sudanesische Arabertum in Frage stellen, dann nur, weil es etwas an diesem Anspruch auf arabische Identität zu hinterfragen gibt. Die Tatsache, daß *War of Visions* in erster Linie von sudanesischer Selbstwahrnehmung handelt, bedeutet, daß das Thema zuallererst eine interne Angelegenheit ist. Der arabische Argwohn spiegelt nur eine interne Anomalie wider, eine Bestätigung der falsch etikettierten Identität. Es ist alles andere als Zufall, daß die Sudanesen die einzigen vermeintlichen Araber sind, bei denen die Araber selbst die Authentizität von Identität in Frage stellen.

Andekdoten aus dem eigenen Erfahrungsschatz sagen sehr viel über die Anomalie des sudanesischen Anspruches, arabisch zu sein, aus. Da ist zum Beispiel folgende Episode in Kairo: Ich war Mitglied einer Delegation der Universität von Khartum, die im Jahre 1961 auf dem Weg nach Deutschland einen Zwischenaufenthalt in Kairo hatte. Ich war der einzige Südsudanese in der Delegation, die anderen waren Nordsudanesen mit der für den Norden typischen Hautfarbe. Als wir durch einen Park spazierten, folgte uns eine Gruppe Oberschüler und sangen: „Lumumba, Lumumba", da sie uns für Schwarzafrikaner hielten. Für eine Weile tolerierten wir sie. Aber dann verlor einer von uns die Geduld, drehte sich herum und sagte auf Arabisch: „Brüder, wir sind Araber wie Ihr!" Die Ägypter verstanden sofort, daß diese Schwarzen, die Arabisch sprachen und behaupteten, Araber zu sein, Sudanesen sein mußten. Sie antworteten herzlich: „Willkommen, Brüder aus dem Sudan".

Eine andere zufällige Begegnung stieß unserem verstorbenen UN-Botschafter Fakhreddine Mohamed zu. Eines Tages sah ein Afro-Amerikaner ihn in der Lounge der Delegierten, kam auf ihn zu und fragte, woher er käme. Als der Botschafter antwortete „Sudan", antwortete der Afro-Amerikaner: „Was machen diese Araber mit dir?". Er hielt Fakhreddine Mohamed für einen Schwarzafrikaner aus dem Süden.

Eine weitere Begegnung fand in der Londoner U-Bahn statt, wo einige sudanesische Studenten standen und Arabisch sprachen. Einer der Männer in unserer Nähe flüsterte seinem Freund ins Ohr: „Die reden Arabisch!".

Hier läßt sich klar ein Schema erkennen: Sudans Arabertum ist keineswegs eindeutig und muß oft erklärt oder verteidigt werden. Dies ist nicht das Ergebnis einer Konspiration fremder Kräfte, es ist vielmehr eine Reflektion der internen Besonderheiten in diesem Land.

Der dritte Punkt, den Khalid al-Mubarak macht, zeigt besonders den Ernst der Identitätskrise, die ich darzustellen

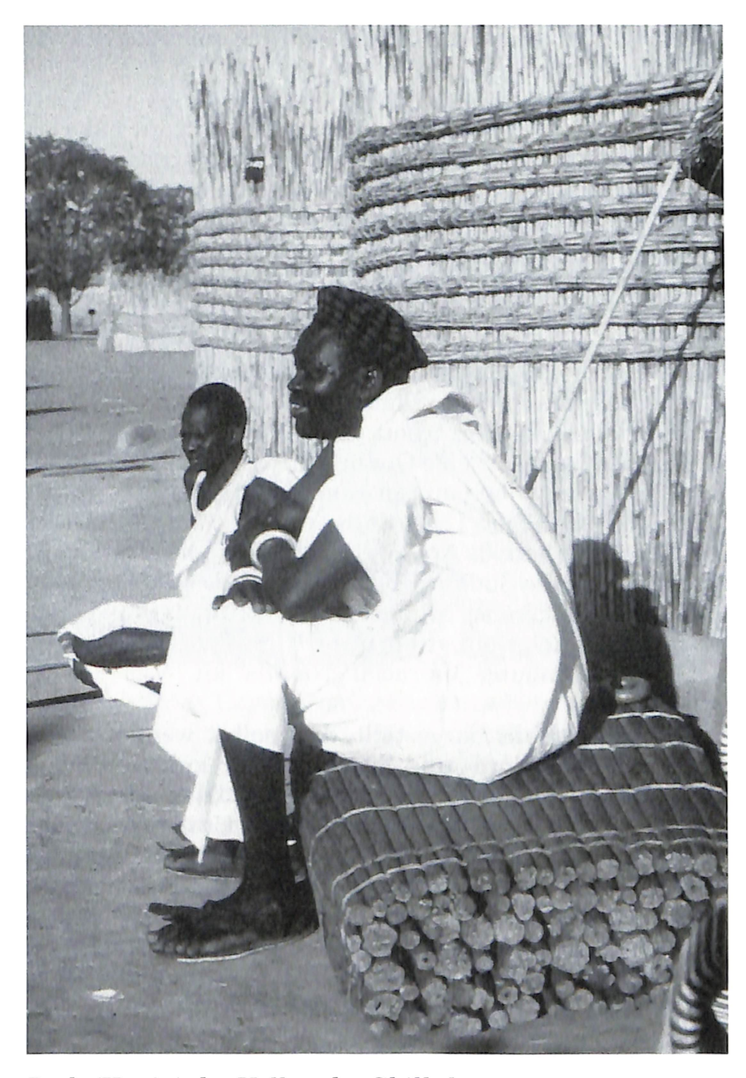
versuche und von der ich glaube, daß er – ohne dies zu wissen – unter ihr leidet. Nach dem vernünftigen Argument, daß ein Dialog zwischen nord- und südsudanesischen Intellektuellen stattfinden und daß dieser offen und stichhaltig sein müsse, um fruchtbar zu sein, macht er einen überraschenden Umschwung, indem er fordert, daß ein solcher Dialog nicht auf ethnischen Erwägungen basieren sollte, da Rassismus kein wesentliches Thema sei. Besonders bestürzend und entlarvend in diesem Zusammenhang ist al-Mubaraks Behauptung, daß meine Schriften über die Dinka gefangen in tribalen und ethnozentristischen Wahrnehmungen seien, so daß ich nicht mehr fähig sei, auch nur einen Schimmer aus einer anderen Perspektive zu sehen. Es ist ironisch, daß sein eigener Standpunkt in *War of Visions* durch Zitate aus einem Interview, das ich mit ihm geführt hatte, reflektiert wurde. In einer Rezension des Buches in der arabischen Zeitschrift *al-Majalla* vom 22. Februar 1997 bemerkt der meiner These keinesfalls zustimmende Autor Mohamed Ali Saleh: „Zum Glück gibt der Autor in seinem Buch die Ansichten einiger Intellektueller aus dem Nordsudan wider, die seinen Ansichten widersprechen.“ Mohamed Ali Saleh fährt dann fort, die wesentlichen Ansichten von Khalid al-Mubarak zu zitieren, so wie sie in meinem Buch auftauchen. Die folgenden sind unter den Zitaten, die er wiedergibt:

„Ich verbringe keine schlaflosen Nächte damit, darüber nachzudenken, ob ich Araber oder Afrikaner bin.“ Und doch scheint die Diskussion dieses Themas starke Gefühle in ihm zu wecken, nach seinen empörten Reaktionen auf *War of Visions* zu urteilen.

„Ich leugne die Tatsache nicht, daß ich afrikanisches, negroides, schwarzes Blut in mir habe. Ich weiß, daß ich kein Araber in demselben Sinne bin wie ein Syrer ein Araber ist. Aber das ist nicht so problematisch, wie einige Leute es darzustellen versuchen ... Ich denke, es hat eine ziemliche Verschmelzung gegeben; all diese Charakteristika sind zusammengeschmolzen in der Art, daß man mit der Tatsache versöhnt ist, eine Mischung aus verschiedenen Strängen zu sein.“ Und doch scheint Khalid al-Mubarak, während er stolz auf seine arabische Abstammung ist, sich darüber zu ärgern, mit seinen nicht-arabischen Freunden und Verwandten im Süden gleichgesetzt zu werden, und er scheint tatsächlich über ihre Kulturen und moralischen Werte uninformiert bleiben zu wollen.

„Ich stimme (unseren Brüdern und Schwestern aus dem Süden) zu hinsichtlich der gebrochenen Versprechen des Nordens. Ich stimme ihnen zu hinsichtlich der Notwendigkeit, Reichtum (und Macht) zu verteilen ... Aber dann gehen sie einen Schritt weiter. Sie sagen, damit Frieden erreicht werden kann, sollten die Nordsudanesen sich neu definieren.“ Hier gibt al-Mubarak nur einen Teil von dem wider, was der Süden oder vielleicht ich sagen würden. Mein Buch sagt den Nordsudanesen, daß sie die Blutsbande mit dem Süden verleugnen, und schlimmer, die Südsudanesen „on racial grounds“, die gar nicht existieren, diskriminieren.

Wenn wir uns nun der – darf ich es wagen, sie chauvinistisch zu nennen? – Einschätzung al-Mubaraks meiner



Reth (König) des Volkes der Shilluk.
Foto: Bernhard Streck

Schriften über die Dinka zuwenden, so ziehe ich es wiederum vor, seine eigenen Worte für ihn sprechen zu lassen. Nachdem er festgestellt hat, daß ich zu sehr in meinem tribalen und ethnozentristischen konzeptuellen Rahmen gefangen bin, um andere Standpunkte zu sehen, fährt er fort: „Ein Beweis dafür ist, daß die meisten seiner Schriften extrem tribalistisch sind. Er hat ein Buch über die Poesie der Dinka, denen er selbst angehört, geschrieben, ein anderes über seinen Vater, der ein Oberhaupt der Dinka in der Gegend von Abyei war, ein drittes Buch über das Rechtssystem, und ein viertes über die Geschichte der Dinka. Wo ist da also dieser *Sudanismus*, den er fordert?“ Um ganz sicher zu gehen, ich habe sogar noch mehr Bücher über die Dinka geschrieben, aber ich habe genauso über andere Aspekte des Sudan und Afrika wie auch über globale Themen geschrieben, alles in allem etwa dreißig Bücher. Doch al-Mubarak verweist nicht auf jene und erzeugt so den irreleitenden Eindruck, mein intellektueller Horizont sei ganz und gar auf die Dinka begrenzt.

Es versteht sich von selbst, daß zwischen „tribalistisch sein“ und „über einen Stamm schreiben“ ein Unterschied besteht. Al-Mubarak scheint zu unterstellen, daß über einen Stamm zu schreiben gleichzeitig tribalistisch zu sein bedeutet, was einen emotionalen Widerstand, über diese

Stämme, in diesem Falle über die Völker im Süden, etwas zu lernen, verrät.

In meinen Schriften über sudanesische Identität habe ich immer dargelegt, daß die Bedeutung, die nordsudanesische Intellektuelle der kulturellen Dimension im Vergleich zu ethnischen Perspektiven beimessen, bewußt oder unbewußt ihren eigenen Rassimus als subjektiven Faktor vertuschen soll. Obwohl Nordsudanesen niemals bewußt ihr Arabertum als ethnisches Konzept in Anspruch zu nehmen behaupten, verrät ihre allgemein bekannte ständige Beschäftigung mit ihrer arabischen Abstammung, die sie bis zu den arabischen Ursprüngen zurückverfolgen, die Wahrheit über ihre Gefühle. Wie eine in *War of Visions* zitierte Quelle aussagt, steckt in dem als *asl* [Ursprung] bekannten Konzept die Bedeutung, die Reinheit arabischen Ursprungs sei ein Lackmus-Test für die Überlegenheit als Araber. Ein Nordsudanese teilte mir kürzlich mit, die Sudanesen seien immer weniger geneigt, ihre Ahnenlinien zu arabischen Ursprüngen zurückzuführen. Das zeigt einen Fortschritt im Prozeß sudanesischer Selbstfindung „on racial grounds“ an.

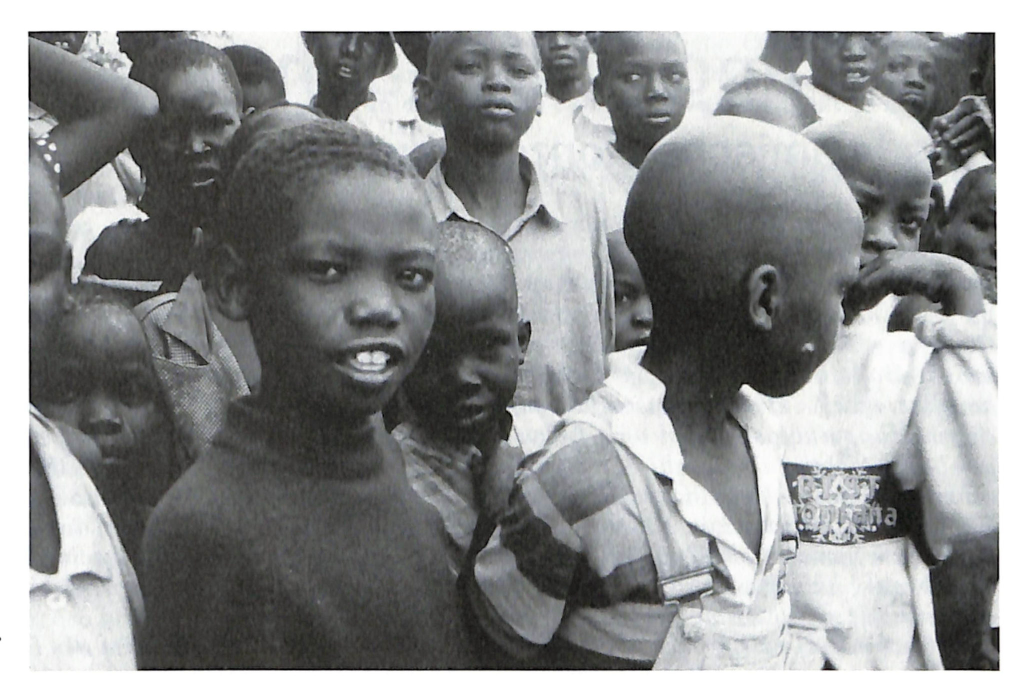
Ich habe ebenfalls dargestellt, daß, selbst wenn die Teilung zwischen Nord- und Südsudan nur kulturell wäre, dies nicht die Krise der nationalen Identität mindern würde. Ich persönlich sehe keinen großen Unterschied zwischen Rassismus und kulturellem Chauvinismus, auch wenn ich mir darüber im klaren bin, daß Rassismus auf beiden Seiten stärkere Gefühle wachrufen kann als kultureller Chauvinismus es zu tun vermag, aus Gründen, die ich niemals ganz begriffen habe.

Bevor ich meine Antwort auf Khalid al-Mubaraks Angriffe auf meine Bücher über die Dinka ausarbeite, lassen Sie mich das Wesentliche meiner Theorie über das Problem der Identität im Sudan neu formulieren. Ich denke, die meisten Leute würden mir darin zustimmen, daß ein kritischer Aspekt des Konflikts zwischen Nord und Süd im Sudan die Identitätskrise ist, welche auf der Wahrnehmung des Nordens als arabisch und muslimisch und der des Südens als afrikanisch, christlichen oder traditionellen Glaubens basiert. Diese Wahrnehmungen haben unterschiedliche Dimensionen. Eine ist die, daß es eine beträchtliche Kluft gibt zwischen dem, was Leute selbst glauben zu sein und dem, was sie objekiv sind. Selbstwahrnehmungen auf beiden Seiten tendieren dazu, arabische und afrikanische Etikette als das zu betonen, was sie voneinander trennt, während es in Wahrheit viele Gemeinsamkeiten gibt, was Ethnie, Kultur und sogar Elemente des Volksglaubens der genannten Gruppen betrifft. Eine andere Dimension ist, daß der nationale Rahmen in ethnischen, kulturellen und religiösen Kategorien definiert ist, welche sich auf einen Teil des Landes, den Norden, beziehen und andere Teile, nämlich den Süden und die nicht-arabischen Teile des Nordens marginalisieren. Ein Aspekt dieser zweiten Dimension ist die bedenkliche Unwissenheit im Norden über die nicht-arabischen, nicht-muslimischen Kulturen und Glaubenssysteme des Südens. Es wird davon ausgegangen, daß im Süden ein kulturelles und spirituelles Vakuum herrscht, welches mit der arabisch-islamischen Kultur des Nordens ausgefüllt werden muß, die damit eine Basis für nationale Einheit und Integration bietet. Wie allzu gut bekannt ist, hat sich der Süden vehement gegen diese chauvinistische Haltung zur Wehr gesetzt, die sowohl diskriminierend als auch assimilatorisch ist.

Ich sollte hinzufügen, daß die Annahme eines kulturellen und spirituellen Vakuums im Süden nicht bloß dem arabisch-muslimischen Norden eigen ist. Sie wird auch von der westlichen christlichen Welt geteilt und stellte somit die Motivation christlicher Missionare dar, welche von dem inneren Drang getrieben wurden, dieses Vakuum mit Christentum und Elementen der westlichen Zivilisation zu füllen. Das Hindernis, gegen das der arabisch-muslimische Norden heute anrennt, ist, daß sich im Süden eine neue, relativ hochentwickelte facettenreiche Identität entwickelt hat, welche Elemente von Tradition, von angenommenem christlichen Glauben und von westlich-orientierter globalisierender Kultur in sich vereint, was alles zusammen dem Süden ein modernes Instrument gibt, um der assimilatorischen Tendenz des Nordens zur Arabisierung und Islamisierung entgegenzutreten. Der Süden ist nicht mehr länger das Vakuum, für das er einst gehalten wurde, das passiv darauf wartet, von dem gefüllt zu werden, der den Kampf um die afrikanischen Seelen und deren Akkulturation zwischen den rivalisierenden hegemonialen Fremdmächten gewonnen hat.

Meine Schriften über die Dinka haben zum Ziel, diese negativen Vorstellungen zu korrigieren, sogar bei den Südsudanesen, deren Haltung ihrer eigenen Kultur und religiösem Glauben gegenüber Gefahr läuft, durch diese von außen eingeführten Perspektiven verzerrt zu werden. Nationen können nicht auf Visionen von oben aufgebaut werden, ohne auf die Fundamente von unten zu achten. Es ist meine feste Überzeugung, daß ein Teil der afrikanischen Tragödie darin besteht, daß indigene Kulturen, Werte und Institutionen durch die Orientierung an fremden Visionen von Staats- und Nationenbildung unterminiert worden sind. Jede Gesellschaft entwickelt in langen Zeiträumen Werte, Institutionen und Ver-

haltensmuster, welche ihre Mitglieder dazu befähigen, die Herausforderungen des Lebens in ihrem speziellen Kontext zu meistern. Ein Volk um den Wert dieser angesammelten Erfahrung und dieses Wissen zu bringen, bedeutet, es seines Identitätssinnes, seiner Selbsteinschätzung und seiner Kapazität, einen eigenen Lebensweg zu finden, zu berauben.



Flüchtlingskinder aus verschiedenen Gegenden des Sudan in einem Flüchtlingslager in New Kush (Äquatoria). Foto: Manal Seifeldin

Es sollte natürlich eingeräumt werden, daß der Sudan wie die meisten Länder in Afrika, wenn nicht überhaupt alle Länder dieser Erde, mit einem Dilemma konfrontiert ist: ethnische und tribale Identitäten zu erkennen heißt, Verschiedenheit und Zwietracht zu säen. Aber sie zu mißachten, bedeutet Nationen auf Sand zu bauen. Es liegt auf der Hand, daß die Lösung darin bestehen muß, kreative Wege zu finden, Pluralismus als eine reichhaltige Quelle beim Aufbau von Nationen zu nutzen, ein Ziel, welches nur erreicht werden kann, wenn wir wissen, wer wir als Teile des Ganzen sind und was wir jeder zu der Vielgestaltigkeit der Einheit beitragen können.

Wie kann Khalid al-Mubarak unter diesen Umständen den Wert von Büchern in Frage stellen, die sich zum Ziel gesetzt haben, Wissen über die größte ethnische Gruppe, nicht nur im Süden, sondern im gesamten Sudan, zu fördern? Und wie kann er die Biographie des Chief der Dinka Deng Majok in Frage stellen, eines Mannes, der – obgleich zufälligerweise mein Vater – anerkannt ist als jemand, der in der Aufrechterhaltung von Frieden und Einheit zwischen den Völkern des Südens und des Nordens eine entscheidende Rolle spielte ... ein Mann, der sich selbst als die Nadel und den Faden sah, die Norden und Süden zusammenbanden, ein Mann, der heute weithin als ein Symbol afrikanisch-arabischer nationaler Einheit gehandelt wird? Wenn al-Mubarak unvoreingenommen und objektiv wäre, würde er anerkennen, daß ich auch eine Biographie eines bekannten arabischen *tribal chief*, Babo Nimir, geschrieben habe, welche im Land sehr gut aufgenommen wurde, vielleicht teilweise, weil sie sowohl auf Englisch als auch auf Arabisch, teils weil sie von einem arabischen Führer handelte und von einem afrikanischen Autor geschrieben worden war. Khalid al-Mubarak hat dies nicht einmal erwähnt, geschweige denn tribalistisch genannt. Wenn al-Mubarak von einer gemeinsamen Angst vor der Hegemonie der Dinka schreibt, deren Vorfahren ich verherrliche, wen meint er mit dieser Furcht? Und will er damit ausdrücken, daß wegen der Gemeinsamkeit dieser Furcht die Vorfahren der Dinka nicht geehrt werden dürfen? Was anderes als blanker Chauvinismus würde al-Mubaraks negative Reaktion auf meine Arbeiten über die Dinka erklären, der größten Ethnie im Land? Und gesetzt den Fall, ihre Hegemonie wäre eine Bedrohung, wäre es dann nicht klug, über sie, ihre Kultur, ihre Werte und ihre Weltanschauung zu lernen? Wie kann Khalid al-Mubarak als Intellektueller die Informationsquellen über einen unbekannten, aber vitalen Teil der Vielfältigkeit unseres Landes ablehnen, über ein Volk, das, sei es zum guten oder zum schlechten, unser nationales Schicksal mitbestimmen wird?

Ich habe gemerkt, daß das Schreiben über die eigene ethnische Gruppe leicht Unruhen erregt, einige wohlbegründet, andere mit versteckten Zielen. Aber dies ist eine Spannung, die kreativ sein kann, wenn sie produktiven Wettbewerb anregt. Auch wenn es wie Eigenlob aussehen sollte, so kann ich nicht widerstehen, auf Lilian und Neville Sanderson zu verweisen, die in ihrem Buch *Education, Religion and Politics in Southern Sudan, 1899–1964* (Ithaca Press. 1981, S.1) nicht nur von dem Nutzen sprechen, den sie durch meine Schriften über die Dinka hatten, um ihre monumentale Studie vorzubereiten, sondern dem Wunsch Ausdruck verliehen, andere Südsudanesen würden meinem Beispiel folgen und die Kulturen und Erfahrungen ihres eigenen Volkes dokumentieren. Aber dann würde Khalid al-Mubarak vielleicht auch die Sandersons anklagen, Teil der globalen Konspiration zu sein, die es zum Ziel habe, einen Keil zwischen die Nordsudanesen und die arabische Welt zu treiben.

Auch wenn die Frage an dieser Stelle rhetorisch klingen mag, so lohnt es sich doch zu fragen, wer von uns seine Haltung den kulturellen Unterschieden gegenüber verschlossen hat: ich, der solche Unterschiede anerkennt und versucht, sie miteinander in Einklang zu bringen, oder Khalid al-Mubarak, der meinen Schriften über das größte nicht-arabische und nicht-muslimische Volk im Land, die Dinka, intolerant gegenübersteht und das der Norden vollkommen ignoriert? Ich überlasse die Antwort dem Leser.

■ *Francis M. Deng, Rechtsanwalt, zur Zeit Wissenschaftler in Washington DC, The Brookings Institution.*
Übersetzung: Ines Weinrich

Nahrung und Macht

Das islamische Konzept humanitärer Hilfe im Sudan

In dem jüngsten Bericht der Londoner Menschenrechtsorganisation African Rights, Food and Power in Sudan. A Critique of Humanitarianism, *beschreibt Alex de Waal, welche Rolle humanitäre Hilfe im sudanesischen Dauerkonflikt spielt. Hunderttausende von Sudanesen sind durch Hungerkatastrophen ums Leben gekommen. Hunger beeinträchtigt das Recht der Sudanesen auf ein menschenwürdiges Leben. In den letzten 30 Jahren hat der Sudan einen drastischen Niedergang erlebt: drei Kriege, ungeheure menschliche Opfer und immense Zerstörungen. Gleichzeitig war das Land in den letzten 25 Jahren einer der weltweit größten Empfänger internationaler, insbesondere humanitärer Hilfe.*

Zwar wird immer auf bescheidene Verbesserungen verwiesen, doch insgesamt hat die internationale Hilfe wenig Erfolg. Man kann sogar sagen, daß diese Hilfe einen Teil des Niedergangs ausmacht. Hilfsgüter haben es den jeweiligen Kriegsparteien ermöglicht weiterzukämpfen. Hilfsleistungen und die an diese geknüpften Anforderungen externer Geber haben interne politische Prozesse verändert. Sudanesische Verantwortliche fühlen sich nicht mehr gegenüber ihrer Bevölkerung rechenschaftspflichtig, und die Abhängigkeit von außen hat zugenommen.

Für die Erringung und den Erhalt von Macht ist die Kontrolle über Nahrung und über Hilfsgüter entscheidend. Gegen Ende seiner Herrschaft konnte Numeiri seine Macht nur durch internationale Hilfe aufrechterhalten. Er konnte gestürzt werden, weil eine demokratische Koalition gegen seine von außen gestützte Diktatur zustandekam. Entscheidend war, daß diese Koalition während der Hungerkatastrophe 1984/85 den Kampf gegen den Hunger aufnahm. An diesem Kampf beteiligten sich Nordsudanesen und Hungerflüchtlinge aus dem Süden gleichermaßen. Leider überlebte diese Koalition gegen den Hunger den Sturz Numeiris nicht. Als 1989 die Nationale Islamische Front (NIF) die Macht ergriff, hatte für sie humanitäre Hilfe eine noch größere Bedeutung, denn ihr blieben andere Formen internationaler Hilfe versagt. Deshalb tolerierte sie die „Operation Lifeline" für den Südsudan und verschaffte sich die Kontrolle über die Nahrungsmittelhilfe.

Die internationale Hilfe hat nach Ansicht von African Rights die autoritären Tendenzen der jeweiligen Regierungen verstärkt. Auch die SPLA erhielt in ihrer Anfangszeit in den Flüchtlingslagern in Äthiopien umfangreiche humanitäre Hilfe. Es gelang ihr aber nicht, nach dem Sturz des Mengistu-Regimes in Äthiopien tragfähige Basisstrukturen in den von ihr befreiten Gebieten aufzubauen. Die humanitäre Hilfe hatte auch einen wesentlichen Einfluß auf den Verlauf und die Dauer der Kämpfe, welche durch die Spaltungen und Fraktionskämpfe in der SPLA seit 1991 ausgelöst wurden.

In den letzten Jahren hat sich eine machtvolle Koalition zwischen internationaler Hilfe und der SPLA in den von ihr befreiten Gebieten herausgebildet, um soziale und zivile Basisstrukturen aufzubauen. Nach Ansicht von African Rights *ist aber auch das keine Koalition gegen den Hunger. Um den Hunger zu bekämpfen, müßten sudanesische Demokraten der Öffentlichkeit wieder bewußt machen, daß Hunger skandalös ist und Politiker um die Macht bringen kann. Er darf nicht nur als eine gesellschaftliche Funtionsstörung betrachtet werden, zu deren Behebung lediglich technische Kapazitäten und wohltätige Spenden nötig sind.*
Das Problem des Sudan ist nicht mangelndes internationales Interesse, im Gegenteil. Fast alle internationalen Sanktionsinstrumente – mit Ausnahme einer Intervention und eines umfassenden Embargos – haben bereits Anwendung gefunden, ohne daß sich etwas zum Besseren gewendet hätte. Die Sudanesen selbst, so African Rights, *müssen einen anderen Ansatz zur Verhinderung und Bekämpfung von Hungerkatastrophen – eine demokratische Politik gegen den Hunger – entwickeln.*

Der folgende Artikel ist eine gekürzte Fassung des Kapitels „Der umfassende Ruf" aus dem von *African Rights* herausgegebenen Buch *Food and Power in Sudan. A Critique of Humanitarianism.* London 1997.

Der Islam verfügt über eine lange Tradition mildtätigen Handelns. Wichtige Teile des Koran sind der Verpflichtung der Muslime gewidmet, für die Armen und Schwachen zu sorgen. Der Koran legt auch fest, daß bestimmte Anteile des *zakat* (Almosenabgabe) für unterschiedliche Kategorien von Bedürftigen gestiftet werden. Die Entrichtung des *zakat* ist eine der fünf Säulen des Islam: Sie wird als eine religiöse und staatsbürgerliche Pflicht angesehen und nicht als eine Gabe aus freiem Ermessen. Im Sudan, ebenso wie in den meisten islamischen Ländern, waren Moscheen und islamische Institutionen, wie die Sufiorden, über lange Zeit Zentren wohltätigen Handelns.

Relativ neu ist im heutigen Sudan, daß eine systematische humanitäre Praxis zu einem Teil einer umfassenden sozialen und vor allem politischen Strategie eine Avantgarde-Partei wurde, die einen islamischen Staat errichten will: die Nationale Islamische Front (NIF). Unter diesen Umständen – dem Aufstieg des politischen Islam und einem als *jihad* interpretierten Bürgerkrieg – hat die islamische humanitäre Hilfe einen völlig anderen Charakter bekommen.

„Der umfassende Ruf"

Die Verbreitung islamischer Hilfsorganisationen im heutigen Sudan ist Teil einer breiten Islamisierung: der Wirt-

schaft, der Staatsfinanzen, der Kriegsführung (durch die Ausrufung des *jihad)* und der Sozialplanung. Sie wird im Rahmen eines islamischen Internationalismus betrieben, dessen Ziel es ist, ein Netzwerk islamischer Länder zu schaffen und gemeinsam die Abhängigkeit vom christlich-säkularen Westen zu überwinden. Die islamische humanitäre Hilfe wird im Rahmen des Konzepts *al-daawa al-shamila*, dem umfassenden Ruf zu Gott, praktiziert.

Wie für viele der zentralen Konzepte der NIF gibt es auch für den „umfassenden Ruf" keine präzise Definition. Dieses Konzept hat soziale, politische, militärische, wirtschaftliche und humanitäre Komponenten. Als es formuliert wurde, war Ali Osman Mohammed Taha, der zweitwichtigste Mann in der NIF, Minister für Sozialplanung. Unter Ali Osman entwickelte das Ministerium für Sozialplanung die Konzepte „umfassender Ruf" und „islamische Revolution" in Übereinstimmung mit der Sharia-Interpretation der NIF. Eine *daawa*-Abteilung wurde eingerichtet und die „Vereinigung der Fonds des umfassenden Rufs" (ursprünglich Koordinationsrat der Sozial- und Wohltätigkeitsfonds) gegründet.

Eine konkrete Ausformulierung findet sich in einem internen Dokument der NIF, in dem es um die Eröffnung des *jihad* in den Nuba-Bergen im Januar 1992 geht. Sechs Hauptbestandteile werden genannt:[1]

1. religiöse Indoktrinierung; Nichtmuslimen den Islam aufzwingen;
2. politische und soziale Bevorzugung von Nuba-Muslimen [...];
3. *jihad* gegen all jene, die sich dem Ruf verweigern [...];
4. Isolierung der Nuba-Christen und die Einschüchterung von Kirchenführern; Abschirmung der Region vor internationalen Menschenrechts-, Hilfs- und Solidaritätsorganisationen;
5. Umsiedlung in „Friedensdörfer", um die ersten beiden Ziele verwirklichen zu können;
6. Verfolgung aller Nuba innerhalb und außerhalb der Nuba-Berge, die sich der Kampagne widersetzen.

Der Aufruf zum *jihad* wurde durch eine *fatwa* untermauert, in der betont wurde, daß jeder Muslim, der mit der SPLA kooperiert, als Ungäubiger angesehen würde. Es heißt darin: „Ein Aufständischer, der vorher ein Muslim war, ist nun ein Apostat, und ein Nichtmuslim ist ein Ungläubiger, der wie ein Bollwerk der Ausbreitung des Islam im Wege steht. Der Islam hat die Freiheit verliehen, beide zu töten."[2]
Regierungstruppen, die im *jihad* in den Nuba-Bergen im Einsatz waren, entweihten mindestens acht Moscheen. Sie sprühten Parolen auf die Gebäude, die die Aufforderung an die Muslime enthielten, zum Beten in die Regierungsgarnisonen zu kommen, zerstörten *zakat*-Getreide und zerrissen Exemplare des Koran.[3]

Der „umfassende Ruf" fand intensive Anwendung in der Provinz Blauer Nil, einem Gebiet im Nordsudan, unter dessen Bewohnern es eine große Minderheit von Nichtarabern gibt: Ingessena, Burun, Gumuz, Koma und Uduk sowie kleinere ethnische Gruppen, von denen viele Christen und Anhänger traditioneller Glaubensrichtungen sind. Die Nuba-Berge und der nördliche Obere Nil sowie die Umgebung größerer Städte im Süden, wie Juba und Wau, gehören ebenfalls zu den bevorzugten Einsatzgebieten.

Elemente einer umfassenden Hilfsstrategie

Die Gründung islamischer Vereinigungen und wohltätiger Organisationen war Ende der 70er Jahre ein Bestandteil der Strategie der NIF, sich durch Dezentralisierung vor Verfolgung zu schützen, um effizienter arbeiten zu können.[4] Eine Reihe von Organisationen wurden gegründet, die nur lose mit der NIF verbunden waren, darunter die *Youth Society for Construction* und die *Islamic Daawa Organization*.

Die ersten islamischen Hilfsagenturen waren den westlichen NGOs im wesentlichen ähnlich, was ihre Aktivitäten und ihren Bezug zur Regierung betrifft. Die erste bedeutende islamische Hilfsorganisation im Sudan war die Islamisch-Afrikanische Hilfsagentur (IARA) mit Sitz in Saudi-Arabien, ursprünglich ein Ableger der Organisation Islamischer Ruf. Sie gehört heute noch zu den größten Organisationen: 1996 hatte sie ein Budget von ca. 2. Mio US $ für den Sudan und 500 Beschäftigte.

1986 begann die Regierung, einheimische und islamische Organisationen mit internationalen NGOs als Zwillingsgespann zusammenarbeiten zu lassen. IARA ging für eine kurze Zeit eine Verbindung mit der britischen NGO Oxfam ein. Im Januar 1993 wurde das Zwillingssystem wieder aufgenommen (obwohl es sich als untauglich erwiesen hatte), und strenge Auflagen für internationale Hilfsagenturen wurden erlassen. Eine dieser Auflagen war die Verpflichtung, alle verfügbaren Personalstellen in den internationalen Agenturen vorzugsweise mit sudanesischen Bewerbern zu besetzen, die vom Arbeitsministerium benannt werden sollten. Auch wenn das Prinzip lobenswert ist, Sudanesen gegenüber internationalem Personal mit ähnlicher Qualifikation bevorzugt einzustellen, bedeutete die Ermächtigung des Ministeriums tatsächlich, daß den NGOs NIF-Kader oder Angehörige der Sicherheitsdienste aufgezwungen werden konnten.[5]

Während der Hilfsoperation der Jahre 1984–1986 schufen die internationalen NGOs Verteilungsstrukturen, die die lokale Administration und vorher bestehende Basisiorganisationen ersetzten. Das einheimische Personal der internationalen NGOs begann nun, eine Schlüsselrolle als Vermittler zwischen den ländlichen Gemeinschaften, den Behörden und den Gebern zu spielen. Die NGOs gewannen ein enormes Prestige bei der örtlichen Bevölkerung.

Es war eine Herausforderung für die NIF, den verlorenen Ruf islamischer Barmherzigkeit wiederherzustellen. In einigen Gebieten wie z. B. den Red-Sea-Hills wurde Koranschulen erlaubt, Lebensmittel zu verteilen. Außerdem arbeiteten viele Islamisten als einheimisches Personal bei den internationalen Agenturen, lernten ihre Techniken und entwickelten in einigen Fällen Programme, die mit der islamistischen Vorgehensweise übereinstimmten.

Während sie auf der einen Seite von den internationalen NGOs lernten, suchten die islamischen Hilfsagenturen

und ihre *Patrons* andererseits auch nach Mitteln und Wegen, die Aktivitäten der Ausländer einzuschränken. Eine Methode war z. B. die Kritik an Kinderpatenschaften, die als Entwürdigung und Schaffung von Abhängigkeiten muslimischer Kinder von christlichen Sponsoren verdammt wurden. Die Hilfsorganisation PLAN Sudan Kassala stellte draufhin ihr Programm für Kinderpatenschaften ein. Eine weitere Methode bestand darin, unter der lokalen Bevölkerung Ressentiments gegen internationale NGOs anzufachen. Die NGO Christian Outreach wurde in den Jahren 1991–1992 Opfer einer solchen Kampagne im Gebiet von Girba. Christian Outreach beabsichtigte, ein Projekt zur Erwirtschaftung von Einkommen durchzuführen. Die Organisation wurde beschuldigt, Wucher zu betreiben, indem sie Muslimen Wucherzins abverlangte. Sie wurde schließlich gezwungen, ein islamischen Kreditmodell anzuwenden.

Wie die islamische humanitäre Hilfe finanziert wird

Das Aufbringen von Finanzmitteln ist das A und O professioneller humanitärer Hilfe. Die NIF-Version eines politischen Islam basiert auf der Vision eines islamischen Wirtschaftssystems. Die Transformation islamischer Wohltätigkeit von einer bescheidenen Spendentradition zu einem Konglomerat machtvoller Agenturen begann mit der Gründung der ersten islamischen Bank im Sudan, der Faisal Islamic Bank (FIB) im Jahr 1978. Hinter dieser Bank steht der saudische Prinz Faysal al-Saud. Viele ihrer hochrangigen Vertreter im Sudan sind Mitglieder oder Sympathisanten der NIF. Zu den Statuten der FIB gehört die Verpflichtung, einen Teil der Gewinne als *zakat* abzutreten. Bereits im ersten Geschäftsjahr der Bank (1979) zahlte diese mehr als 10 % ihres Gewinns als *zakat*. Im Laufe der Jahre stiegen die *zakat*-Zahlungen der FIB und anderer islamischer Banken kräftig an.

1986 wurde im Sudan das zwei Jahre zuvor unter Numeiri verabschiedete Gesetz über *zakat* und Besteuerung erstmals in die Praxis umgesetzt, indem eine *Zakat*-Besteuerungskammer eingerichtet wurde. *Zakat* wurde nun zum Eckpfeiler islamischer humanitärer Hilfe. Der Generalsekretär der Kammer erklärte auf der ersten Konferenz: „Wir kooperieren mit den *daawa*-Organisationen, die für die [...] Verteidigung des Landes und der Ehre verantwortlich sind, wie z. B. dem *nida al-jihad* (Ruf des *jihad*) und der islamischen *daawa*-Behörde." 1992/93 unterstützte die Kammer den Krieg im Südsudan und in den Nuba-Bergen. [...]

Jihad: Kampf und Heiliger Krieg

In allen Traditionen humanitärer Hilfe ist ein Element von Trost und Hilfe für verwundete Soldaten enthalten – so nahm auch das Rote Kreuz seinen Anfang. In ähnlicher Weise haben sich einige islamische Hilfsagenturen, die sich hauptsächlich mit sozialer Arbeit außerhalb der Kriegszonen befaßten, Unterstützung für die medizinische Versorgung von Soldaten geleistet. Die wohltätige Organisation Al-Ithar ist eine davon: Sie wurde im März 1991 gegründet und leistet Unterstützung in Form von Massenspeisungen im Monat Ramadan und durch die Verteilung von Nahrungsmittelhilfe und Kleidung an arme Familien.[6] Sie intiierte auch ein Blutspendeprojekt in Gedaref, in dessen Rahmen die Bürger aufgefordert wurden, Blut für die Armee zu spenden.

Die Verbindungen zwischen humanitärer Hilfe und Krieg können am Beispiel der Organisation *nida al-jihad* deutlich gemacht werden. *Nida al-jihad* stellt sich selbst als eine „freiwillige Volksorganisation" dar, die mit dem Anliegen gegründet wurde, die Doktrin der Volksverteidigung zu fördern und zu verbreiten, Freiwillige für die Kriegsanstrengungen zu mobilisieren und mit den Streitkräften gemeinsam in ihrem Krieg gegen die „Feinde der Sharia" zu kämpfen.[7] Ihr Generalsekretär Abdel Qadir Mohammed Zein definiert den *jihad* als eine „umfassende Mission", die sich zum Ziel setzt, „alle Arten von Rebellion und alle Formen von Verschwörung, die sich gegen die Umma und ihre Religion richten, [zu bekämpfen ... Er zielt darauf ab], alles Falsche zu beenden und den Islam zu propagieren ... religiöse Werte im Leben von Individuum und Gesellschaft zu verankern, die monotheistischen Werte des Islam nutzbar zu machen, Gott zu verehren und das Land aufzubauen und zu entwickeln."[8]

Seinen eigenen Aussagen zufolge basiert die Hauptlehre des *nida al-jihad* auf der Tugend des Kampfes und der Eroberung der Gebietes der Feinde des Islam. *Jihad* wird sowohl als moralische als auch als religiöse Verpflichtung bewertet. Der Verpflichtung zur *mujahada* (Bekämpfung der Feinde des Islam und Selbstbeherrschung durch die Verehrung Gottes) kann dieser Lehre zufolge entweder durch die direkte Teilnahme am Kampf oder durch das Sammeln von Spenden, durch die Bereitstellung von Nahrung und logistischer Hilfe oder durch die Unterstützung der Familien von *mujahidun* oder „Märtyrern" nachgekommen werden.

Das Hauptquartier des *nida al-jihad* befindet sich in Khartum, hat Zweigstellen in allen Teilen des Sudan und verfügt über eine beachtliche Zahl von Freiwilligen. Es ist von der Steuer befreit, darf Spenden sammeln und kommerziell tätig sein. Die praktischen Aktivitäten des *nida al-jihad* sind darauf konzentriert, für die gegen die SPLA kämpfenden *mujahidun* logistische Hilfe und Ausrüstung bereitzustellen, sich um deren Familien und die der „Märtyrer" zu kümmern und die Volksverteidigungstruppen zu unterstützen. Als Geste der „Toleranz und Sympathie" des Islam gegenüber seinen Feinden stellt er auch Hilfe für „Rückkehrer" aus den Reihen der SPLA zur Verfügung und unterstützt „geschützte Siedlungen" in der Umgebung von Juba.[9]

Medien- und Öffentlichkeitsarbeit machen einen bemerkenswerten Anteil der Aktivitäten des *nida al-jihad* aus. Wenn Abordnungen in die Kampfgebiete geschickt werden, um die *mujahidun* mit Nahrung und Kleidung zu unterstützen und Nachrichten zwischen ihnen und ihren Familien auszutauschen, wird dies propagandistisch ausgeschlachtet. *Sahat al Fida'a*, das Flaggschiff der islamistischen Sendungen im sudanesischen Fernsehen, zeigt Bürger bzw. Spender, die mit Geschenken die Front besuchen, und die von frommen und patriotischen Gefühlen bewegten *mujahidun*.

Förderung der Verbreitung des Islam

Es kann als erwiesen angesehen werden, daß die Aktivitäten islamischer NGOs Teil einer umfassenden Strategie sind, welche die Förderung und in einigen Fällen auch die Erzwingung der Verbreitung des Islam einschließt. Dabei ist das Ziel die Gewinnung von *muttahidun* (Neukonvertiten), die definiert werden als „jene, die jüngst freiwillig und ohne Zwang und in vollkommener Überzeugung zum Islam konvertiert sind. Sie haben ihre Konversion vor einem Sharia-Richter ausgesprochen und ihren neuen [muslimischen] Namen bekommen."[10]

Viele internationale islamische Hilfsagenturen reagieren sehr empfindlich auf den Vorwurf der Islamisierung und leugnen jede Form religiöser Diskriminierung. Doch fast jede der in diesem Artikel erwähnten islamischen Agenturen unterstützt den Bau von Moscheen oder islamischen Schulen. Bevorzugte Zielgruppe solcher Aktivitäten sind Kinder. Ein Gesundheitsarbeiter aus dem Gebiet Oberer Nil berichtet, wie die Hilfsagenturen in seinem Heimatort vorgehen:

„Die islamischen Hilfsagenturen vor Ort sammelten abends die Kinder ein, nahmen Feuerholz mit, machten ein Feuer und unterwiesen die Kinder im Koran, jeden Abend von sieben bis acht. Sie brachten ihnen bei, wie man betet. Sie fragten nicht, wer man ist. Sie lassen auch die Christen beten, aber sie lassen es nicht zu, daß sie ihre Kinder im Christentum unterweisen."[11]

Die Ausbildung nicht-muslimischer Kinder kann der erste Schritt zu einer Konversion zum Islam sein. Ein Beispiel dafür kommt aus den Nuba-Bergen, wo die Regierung Lebensmittel und Kleidung anbietet, damit die Kinder aus den ländlichen Gebieten in die Schulen der regierungskontrollierten Städte kommen. Ein Flüchtling aus den Nuba-Bergen berichtet:

„Jetzt haben sie auch Schulen aufgemacht für die Kinder in [den Friedenslagern] Um Dorein und Al-Atmur. Diese Schulen sind Koranschulen, in denen sie nur in Arabisch und mit dem Koran unterrichtet werden. Anfangs erlaubten die Eltern ihren Kinder nicht, in diese Schulen zu gehen, weil es islamische Schulen waren. Doch dann entschieden die Behörden, in diesem Schulen *zelabiya* [ein Kuchenbrot] backen zu lassen und Tee anzubieten, so daß die Kinder begannen, auf eigene Faust dorthin zu gehen. Nach einiger Zeit wurde den Eltern gesagt: ‚Wir nehmen die Kinder mit nach Um Ruwaba [in Nord-Kordofan], damit sie weiter ausgebildet werden und bei ihrer Rückkehr Regierungsstellen in den Nuba-Bergen besetzen können.'"[12]

Frauen zerstampfen Mais in New Kush. New Kush liegt im Südosten des Sudan und gehört zu den „Liberated Area" - den Gebieten, die von der „Sudanesischen Volksbefreiungsarmee" (SPLA) unter der Führung von John Garang kontrolliert werden. Foto: epd-bild/Lohnes

Die Tätigkeit der islamisch-humanitären Organisationen ist eine neue Variante humanitären Handelns, die sich in vielerlei Hinsicht von der heutigen westlichen Tradition humanitärer Hilfe unterscheidet. Sie haben zwar eine soziale, politische und humanitäre Mission, die bemerkenswert weitreichend ist, aber sie sind nicht neutral im sudanesischen Bürgerkrieg: Sie stehen auf der Seite der Regierung, und viele engagieren sich ausdrücklich bei der Unterstützung des *jihad*. Der „umfassende Ruf" ist von den autoritären und kriegerischen Tendenzen geprägt. Er steht den Prinzipien einer basisdemokratischen politischen Mobilisierung und einer demokratischen Verantwortlichkeit völlig entgegen, die zu den Grundlagen der Hungerprävention gehören. Unter der Herrschaft der NIF ist die sudanesische Regierung theoretisch Gott verantwortlich, in der Praxis allerdings jenen, die die Interpretation des Islam kontrollieren. Jene, die keine Bürger erster Klasse sind, haben dabei kaum mitzureden, schlimmstenfalls werden sie Opfer des *jihad*. Der „umfassende Ruf" fördert also den Hunger im Sudan, statt ihn zu bekämpfen.

■ *Einleitung, Übersetzung und Bearbeitung: Ronald Ofteringer*

1 Zitiert in: Mohamed A. M. Salih, *Resistance and response: Ethnocide and genocide in the Nuba Mountains,* Sudan. GeoJournal 36, 1995, S. 71–78, hier S. 75.

2 Von religiösen Führern, Vorbetern von Moscheen und Angehörigen von Sufi-Orden im Staat Kordofan erlassene Fatwa, 27. April 1992.

3 African Rights, *Facing Genocide: The Nuba of Sudan,* July 1995, S. 292–295.

4 Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan,* London 1991, S. 115.

5 *Agreements Adopted by the Joint GOS/INGO/UN Meeting of 24–28 January 1993,* Khartoum.

6 *Al-Inqaz al-watani,* 13 February 1996, S. 8.

7 *Al-Inqaz al-watani,* 15 April 1992, S. 4.

8 Ebenda.

9 Ebenda.

10 Zitiert nach: *Al-inqaz al-watani,* 26. August 1994, S. 8.

11 Interview in Äthiopien, August 1996.

12 Interview in Um Dulu, Nuba-Berge, 18. Mai 1995.

Menschenraub und Sklaverei

Ende der 80er Jahre wurden im Norden von Bahr al-Ghazal Fälle von Sklaverei aufgedeckt und von sudanesischen Wissenschaftlern dokumentiert. Es handelte sich um Tausende von Dinkafrauen und -kinder, die als Arbeitskräfte und als Sklaven benutzt wurden. Verantwortlich dafür war die Miliz der Baggara *Murahalin.*[1] Die Regierung Sadiq al-Mahdi war gezwungen, dem internationalen Druck nachzugeben und ließ eine Prüfung der Fälle durch die Anti-Slavery Society zu. Auf Grund des Militärputsches von 1989 kam es jedoch nicht zu dieser Überprüfung.

1995/96 wurden Fälle von „kidnapping" im großen Ausmaße registriert. Die Geraubten werden zur Arbeit bei kleinen Bauern und Viehzüchtern im Baggara-Gürtel eingesetzt. Was die Situation der Bevölkerung in den Nuba-Bergen betrifft, so gehören dort Menschraub und Sklaverei zum Alltag. Ihre Situation hat sich seit dem Machtantritt der Islamisten deutlich verschlechtert. „Sie werden brutal ausgebeutet und mißbraucht. Mädchen und Frauen werden routinemäßig vergewaltigt. Fluchtversuche können mit Verstümmelung geahndet werden."[2] Die 1989 gegründete Volksverteidungsarmee hat 1992 den *jihad* gegen das Volk der Nubas ausgerufen. Es gab auch vor 1989 schon Verfolgungen von Nuba-Intellektuellen, aber danach hatte die Strategie genozidale Ausmaße angenommen. Außerdem verfolgt diese Armee in den Garnisonsstädten der Nuba-Berge eine brutale Form der Rassenvermischung. Die höhere arabische gegen die minderwertig afrikanische: Nuba-Frauen werden gezwungen mit Soldaten die Zeitehe, *mut'a,* einzugehen – bis zur Schwangerschaft.

Viele Sklaven konnten durch Intervention ihrer Familien (mittels Geldzahlungen) oder durch Verhandlungen zwischen den Stämmen wieder befreit werden. „Ende 1995 konnten 674 Menschen zu ihren Familien zurückkehren, nachdem die Rizeigat und die Dinka auf einer gemeinsamen Konferenz zu einer Vereinbarung gekommen waren. Ein anderer Teil der Vereinbarung betraf die Einschränkung von Feindseligkeiten und die Gewährung des Zugangs zu Weideland, sowie eine moderate Zahlung für die Kinder, die die Herden begleiten. Diese Transaktionen bedeuten nicht, daß es einen Sklavenmarkt gibt, aber diese Praxis kann auch nicht vereinfachend erklärt werden durch den Verweis auf „traditionelles" Geiselnehmen und Überfälle zwischen den Stämmen."

Den verschiedenen Regierungen des Sudan waren die Praktiken bekannt, auch der NIF, der Nationalen Islamischen Front. General Umar al-Bashir war selbst in dieser Region stationiert. Es ist aber nicht bekannt, daß er Maßnahmen dagegen ergriffen hätte. Auch systematische Bemühungen um die Freilassung von Sklaven wurden keineswegs von der Regierung unterstützt. „Denn diese stützt sich auf die militärischen Kräfte der *Murahalin* und unterstützt so die Institutionalisierung der Sklaverei ... (die jedoch kein) integraler Bestandteil der sudanesischen Regierungspolitik ist."

Nichtdestotrotz nimmt das Thema Sklaverei auf der internationalen Agenda der SPLA und bei einigen christlich fundamentalistischen Gruppen eine dominante Stellung ein: „Zehntausende sudanesischer Christen, Männer, Frauen und Kinder wurden durch Regierungssoldaten gekidnappt und als Sklaven verkauft." Die Christian Solidarity International (CSI von Baronin Cox und John Eigner) behauptet, daß „Regierungstruppen und von der Regierung unterstützte arabische Milizen regelmäßig afrikanische Communities überfallen, um Beute und Sklaven zu machen. Die Organisation wiederholt immer wieder den Terminus *Sklavenüberfall* und gibt damit zu verstehen, daß es Ziel der Regierungspolitik ist, Gefangene zu machen und daß Gefangene automatisch Sklaven sind." Für die Nuba-Berge gilt allerdings, daß sowohl Gefangene gemacht werden als auch Sklaven.

Als John Garang in den USA war, wußte er, was sein Publikum hören wollte. Aber wenn das Thema Sklaverei zum Hauptthema des südsudanesischen Problems gemacht wird, dann ist das gefährlich für die SPLA: Wenn einige der übertriebenen Behauptungen sich als falsch herausstellen, dann fällt das auf die SPLA zurück. Wenn die SPLA die Sklaverei zu ihrem Hauptthema macht, verdeckt sie damit wichtige soziale und politische Anliegen, die sie dringend behandeln müßte. „Das Thema Sklaverei darf nur der Stock sein, mit der sie auf die sudanesische Regierung einschlägt, aber sie kann nicht als Basis dienen für die Entwicklung eines neuen Sudan."

Ende Juli wurden zum ersten Mal Fälle von Kinderraub, -sklaverei und -handel vom Ausschuß für Menschenrechtsfragen der islamistischen Regierung bestätigt. Die chaotische Situation im Bürgerkrieg, so der stellvertretende Vorsitzende des Ausschusses, Ambrose Adi, werde von etlichen arabischen Clans in Kordofan (Provinz an der Grenze zum Südsudan) ausgenutzt, um Kinder, meist von den Angehörigen der Dinkas, zu rauben, um sie für sich arbeiten zu lassen. Gleichzeitig betonte Ambrose Adi, daß die Dinka ebenso verführen. Sie würden arabische Mädchen kidnappen und an andere Dinka-Clans weiterverkaufen oder gegen Rinder rücktauschen. Nach dem gleichen Prinzip würden die arabischen Clans verfahren.

■ Zusammengestellt von Norbert Mattes. Quellen: African Rights, Food and Power in Sudan. A Critique of Humanitarianism – A Publication of African Rights, London, Mai 1997; der Bericht von Nhial Bol vom 25.7.1997 für International Press Service und Interviews mit Betroffenen in den Nuba-Bergen, durchgeführt von Annette Weber im Dezember 1996 (unveröffentlicht).

---

1 Miliz des Baggara-Stammes, die im Solde der Regierung steht.

2 Alle folgenden Zitate sind aus: Food and Power in Sudan.

Südsudanesische Frauen im Norden

Manal Seifeldin

Frauen stellen einen wichtigen Faktor im wirtschaftlichen Leben des Sudan dar. Viele waren vor dem Bürgerkrieg aktiv an der landwirtschaftlichen Produktion beteiligt, mehr als 75 % der Frauen auf dem Land arbeiteten als unbezahlte Arbeitskräfte. Ihre Lage hat sich seit dem Bürgerkrieg und ökologischen Krisen – wie Dürren und Hungersnöten – verändert. Fast 2 Mio. Sudanesen mußten ihre Heimat verlassen und flüchteten in die Nachbarländer. Andere migrierten in den Norden, hauptsächlich in die großen Städte. In Khartum hat sich seitdem die Zahl der Einwohner von 3 auf 7 Mio. erhöht. Meist sind es Frauen mit sechs oder sieben Kindern. Sie kommen aus dem Süden oder dem Westen des Sudans. Frauen und Kinder sind im Bürgerkrieg, der von den Islamisten zum *jihad* erklärt wurde, den Islamisierungs- und Arabisierungsversuchen ausgesetzt. Die Migranten müssen am Stadtrand von Khartum in Elendsvierteln leben. Dort gibt es keinerlei medizinische Versorgung und keine Schulen. Wenn es überhaupt eine Gesundheitsversorgung gibt, dann geht sie von den islamischen Wohlfahrtsorganisationen aus, die damit wiederum Missionierung betreiben.

Da es eigentlich verboten ist, dort zu leben, müssen die Frauen ständig damit rechnen, wieder vertrieben zu werden. Sie verdienen ihren Lebensunterhalt für sich und ihre Kinder damit, daß sie Essen und Getränke am Straßenrand verkaufen. Einige brauen das lokale Hirsebier (marisa) oder selbstgebrannten Schnaps (araqi). Seit 1989, seit der Anwendung der religiösen Gesetze von 1983 (auf Grundlage der Sharia), hat sich ihre Lage verschlechtert. 1990 wurde ein weiteres Gesetz zur Züchtigkeit der Frau erlassen, das unter anderem Reglementierungen für Frauen festgelegt, die im öffentlichen Bereich arbeiten. Werden die Frauen, wenn sie Alkohol verkaufen oder keine Lizenz haben, erwischt, müssen sie mit Strafen wie Peitschenhieben oder Prügel rechnen. Einige Frauen werden für lange Zeit inhaftiert. Aber es werden auch Geldstrafen verhängt, die Lizenzen werden beschlagnahmt, ebenfalls die Arbeits- , Koch- und Destilliergeräte. Für viele Frauen bleibt dann nur noch die Prostitution, die große Ausmaße angenommen hat.
Oft ist es auch die islamische Sittenpolizei (siehe den Artikel von Haydar Ibrahim Ali), die die Frauen verhaftet, wenn sie nicht gesetzesmäßige Kleidung tragen. Das einzige Frauengefängnis befindet sich in Omdurman. Es hat nur zwei Räume in der Größe von 5 mal 5 Metern mit einer Veranda, in denen sich zeitweise bis zu 200 Frauen mit ihren Kinder befinden. Das Gefängnis hat nur zwei Duschen und acht Toiletten. Die Mütter haben ein Interesse daran, daß ihre kleineren Kinder mitverhaftet werden, damit sie sie im Gefängnis bei sich haben. Im Gefängnis sind die hygienischen Bedingungen und die Ernähung so schlecht, daß sich Krankheiten schnell verbreiten. Üblich sind Malaria, Bilharziose und TBC.

Besonders perfide ist die Ausnutzung der Lage der Frauen. Man unterrichtet sie im Koran. Wenn sie einige Suren auswendig aufsagen können, dann kann das zur ihrer Entlassung führen oder dazu, daß die islamischen Wohlfahrtsorganisationen ihre Geldstrafe übernehmen. Die Kinder werden oft von diesen Organisationen betreut und zu „guten Muslimen erzogen". Diese Zwangsislamisierung ist Teil einer Gesamtstrategie, die die Islamisierung der gesamten Gesellschaft anstrebt.



Frau aus dem Süden in Omdurman. *Foto: Bernhard Streck*

Zivile Strukturen im Südsudan

Annette Weber

Will man über zivile Strukturen im Südsudan sprechen, kommt man nicht umhin, einen Blick in die Geschichte zu werfen; wie zivile Strukturen seit der Unabhängigkeit (zuvor natürlich auch) verhindert worden sind, soll zunächst kurz nachgezeichnet werden. Nur vor diesem Hintergrund läßt sich begreifen, warum die SPLA/M (*Sudanese People's Liberation Army/Movement*) es sich „leisten“ konnte, erst nach zehnjährigem Kampf über Zivilgesellschaft und deren Strukturen nachzudenken sowie erste Schritte in diese Richtung zu gehen. Daß militärische Interessen und Ziele unwidersprochen bei allen Fraktionen in Mittelpunkt stehen, wird von der Zivilbevölkerung selten problematisiert. Und von Funktionären wird die Notwenigkeit eines gleichzeitigen Aufbaus von zivilen und militärischen Gefügen meist als utopische Forderung disqualifiziert.

Immer noch scheint es naives Wunschdenken der Betroffenen oder taktisches Machtkalkül der Führenden zu sein, so zu tun, als ob nach Ende des Krieges Frieden, Demokratie und wirtschaftlicher Aufschwung vor der Tür ständen. Daß dann das Empfangskomitee aus den alten Machthabenden bestehen wird, weil zivile Strukturen nie eingeübt worden sind, wird ungern diskutiert.

Historische Entwicklung

Das Interesse der verschiedenen Kolonialmächte am Ausbau der sozio-politischen Infrastruktur des Südsudan war nicht nur gering, sondern sogar konträr zur Politik der Briten und – zwischenzeitlich – der Ägypter, denen hauptsächlich an der Übernahme der bürokratischen Strukturen durch die von ihnen ausgebildeten und instruierten Nordsudanesen lag. Der Süden wurde quasi als Reservat konstruiert, in dem indigene Lebensumstände möglichst unangetastet als Anschauungsobjekt kolonialer Sehnsüchte belassen werden sollten. Mal schickten die Briten christliche Missionare in den Süden, mal verweigerten sie ihnen willkürlich die Einreise. Als Mittel gegen die Sklaverei wurde nordsudanesischen Händlern die Reise in den Süden verboten. Daß die Zeit nach der Unabhängigkeit politisch ein nordsudanesisches Unternehmen werden würde, war schon früh deutlich. Auch die Politiker des Südens waren sich dessen bewußt und versuchten, eine zweite Kolonialisierungswelle – die des Nordens über den Süden – durch schon vor der Unabhängigkeit geführte Verhandlungen hinsichtlich einer Konföderation zu verhindern.[1]

Nach der Unabhängigkeit des Sudan 1956 gab es genausowenig wie zuvor eine annähernd gleiche Behandlung von Nord und Süd – von politischer Partizipation oder Repräsentation ganz zu schweigen. Das wirkte sich natürlich auch auf die Struktur des Südens aus, wo kaum industrielle und agrarische Entwicklungsprojekte durchgeführt wurden und dem auch, bis auf die wenigen Ausnahmen einer weitführenden Schule in Rumbek und einer Universität in Juba, öffentliche Bildungseinrichtungen vorenthalten wurden.

Südsudanesen mußten, um eine akademische Ausbildung zu erhalten, an die Universität nach Khartum oder ins Ausland gehen. Wer jedoch aus dem Süden nach Khartum kam, bekam dort nicht nur alltägliche Diskriminierung zu spüren, sondern wurde sich auch schnell der eingeschränkten Arbeits- und Karrieremöglichkeiten bewußt, die sich ihr oder ihm im Norden boten. Diese Verhältnisse struktureller Gewalt wirkten sich auch auf die politische Situation im Süden aus; von Partizipation und Repräsentation war im Süden wenig zu bemerken.[2] Vielmehr versuchten diejenigen, die in den Besitz von Posten oder Machtpositionen gelangen konnten, diese auch möglichst im näheren Umfeld, sprich in der Familie, zu verteilen. Für die politische Bewußtseinsbildung der Bevölkerung im Süden konnte das nur zur Folge haben, sich als nicht berechtigt zur Teilhabe an der Macht zu begreifen oder politische Entscheidungen als „von denen da oben” zu „akzeptieren“.

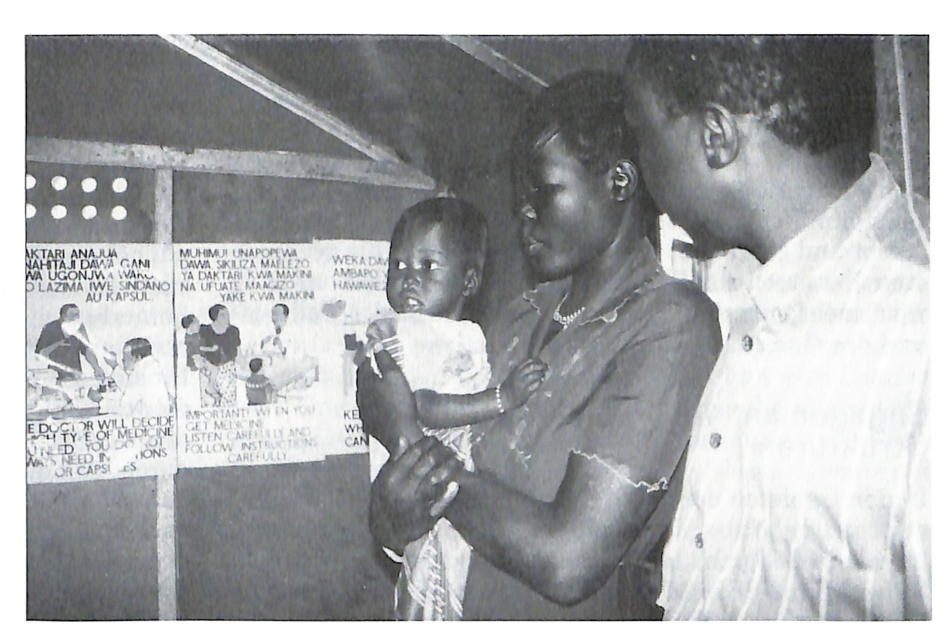
Tribale Loyalitäten als Machtbasis

Daran hat sich durch die lebensbedrohliche Kriegssituation nicht viel geändert. Verschärft hat sich die Lage aber noch dadurch, daß die SPLA bis 1994 keinen besonderen Wert auf zivile politische und administrative Strukturen gelegt und sich vornehmlich als rein militärische Organisation mit Strukturen basierend auf Befehl und Gehorsam verstanden hat. Eine weitere Verschärfung kann durch die „Tribalisierung“ ausgemacht werden, die sich vor allem durch die Abspaltung mehrerer Splittergruppen von der SPLA bemerkbar machte, deren politische Mobilisierung vornehmlich tribal motiviert ist.[3]

Der Krieg hat ein übriges dazu beigetragen, die Entstehung ziviler Strukturen zu verhindern – durch permanente Vertreibung, durch den Verlust von Menschenleben, durch Zerstörung von Dorfstrukturen und von vormals praktizierten gesellschaftlichen Regelungsmechanismen, die sich in der permanenten erzwungenen Migration der Bevölkerung des Südsudans auflösen und derzeit nicht mehr rekonstruiert werden können.

Das gibt auch einen Ausblick darauf, daß die – traditionellen – Formationen eine nur noch wenig einflußreiche Basis bilden, auf der neue Organisationen aufgebaut werden. Zerstörung und Migration führen immer weiter zur Auflösung bekannter und verläßlicher Denk- und

Gesellschaftsmodelle. Durch dieses Vakuum ergibt sich auch eine Herrschaftsmöglichkeit derer, die ohnehin an der Macht sind. Durch Verknüpfung von militärischer Macht mit der Selbsterschaffung als tribaler Anführer scheint es einigen Guerrillaführern der Splittergruppen, wie aber auch John Garang de Mabior (dem Führer der Rebellenfraktion SPLA) selbst, gelungen zu sein, für die Zeit nach dem Krieg ihren jeweiligen Einflußbereich zu sichern.



Klinik der SPLA in New Kush. *Foto: Manal Seifeldin*

Nachdenken über die Notwendigkeit ziviler Strukturen

Die Veränderungen innerhalb der SPLA/M hinsichtlich einer neuen Gewichtung von militärischen und zivil-politischen Präferenzen ist neu. Und sie ist paradoxer Weise im Zusammenhang mit der Abspaltung einiger SPLA Kommandanten, die sich 1991 zur *Nasir*-Fraktion zusammenschlossen, zu sehen. Diese Spaltung führte einerseits zu dem immer noch anhaltenden vernichtenden Krieg der Südsudanesen untereinander, andererseits zwang sie die SPLA aber auch, sich einer kritischen Selbstreflexion zu unterziehen. Wie der derzeitige Sekretär im SPLA-Büro von John Garang, der sich selbst zeitweise der *Nasir*-Fraktion angeschlossen hatte, in seiner Betrachtung: „*The SPLM/A: A historical Account: 1983–1996*" schreibt, gab es vor allem während der militärisch siegreichen Zeit vor dem Sturz des Hauptverbündeten Mengistu (Äthiopien) extreme Probleme in der SPLA: „Militärische Stärke und die Expansion der Bewegung ermöglichten es ihr, über 80 % der Territorien Südsudans, der Nuba-Berge und des Blauen Nils unter ihre Kontrolle zu bringen, ohne daß jedoch parallele administrative und rechtliche Strukturen für eine effiziente öffentliche Verwaltung und Rechtsprechung aufgebaut wurden."

Dies, der diktatorische Führungsstil des Oberkommandierenden John Garang de Mabior und die Menschenrechtsverletzungen, die von der SPLA begangen wurden, waren die Hauptgründe für die Spaltung. Allerdings wurde diesbezüglich weder von der *Nasir*-Front selbst, noch von den sich daraus entwickelnden kleinen Fraktionen je anders agiert. Die SPLA, die in dieser Zeit einige ihrer wichtigen Intellektuellen verlor und auch eine nicht unerhebliche Anzahl wichtiger Kommandanten überlaufen sah, mußte sich mit diesen Vorwürfen auseinandersetzen und begann sich tatsächlich umzuorientieren. Nicht nur die allgemeine Kritik, auch die Idee einer Konferenz über zivile Strukturen im Südsudan kam zunächst nicht von Garang, sondern von seinen Gegnern. Die Idee wurde in Nairobi von SPLA-nahen Intellektuellen aufgegriffen. Garang und die SPLA lehnten anfangs ab, änderten dann jedoch ihre Meinung. Yusif Kuwa, SPLA-Kommandant der Nuba-Berge, wurde ausgewählt, die Konferenz vorzubereiten; sicherlich einer der geeignetsten Männer für diese Aufgabe, war er doch derjenige, der im Gebiet der Nuba-Berge schon 1992 ein Referendum durchgeführt und die dortige Bevölkerung bezüglich ihrer Vorstellung befragt hatte, ob und wie der Krieg weiter zu führen sei. Nicht nur im Interview mit ihm, sondern auch bei meinem Aufenthalt in den Nuba-Bergen wurde überaus deutlich, daß hier die Selbstbestimmung der Bevölkerung und ihre Beteiligung an Entscheidungen keine leeren Phrasen sind, sondern in die Praxis umgesetzt werden. Das ist, trotz der Bemühungen bei der SPLA/M im Rest des Landes, immer noch eher ein glücklicher Zufall.

Im Gegensatz dazu stehen allerdings die berechtigte Kritik der Splittergruppen und die fehlende Umsetzung ihrer Forderungen an die SPLA. So konnte bis vor wenigen Monaten in den Gebieten des *Southern Sudan Independence Movement/Army* (SSIM/A, eine unter der Führung von Riek Machar abgespaltene Guerrillagruppe, die zunächst mit der *SPLA United* unter Führung von Lam Akol 1991 als *Nasir*-Front bekannt wurde) keine kontinuierliche Entwicklungsarbeit geleistet werden, da trotz Vereinbarungen zwischen der Führung der SSIM und verschiedenen NGOs die SSIM-Streitkräfte die Lager der NGOs überfielen und ausraubten und auch vor der eigenen Bevölkerung in den Gebieten der SSIM nicht haltmachten. Selbst wenn Riek Machiar im Interview behauptet, das Konzept des zivilen Arms der SPLA, der *Sudan Relief and Rehabilitation Association* (SRRA), sei auf der Folie seiner eigenen Hilfsorganisation *Relief Association of Southern Sudan* (RASS) aufgebaut, kommt von Seiten der UNO und der NGOs die Einschätzung, daß von ziviler Gesellschaftsstruktur in SSIM-Gebieten nicht gesprochen werden könne.

Die Selbsteinschätzung der Bevölkerung bezüglich ihrer Lage und die Forderungen an die politische Führung sowie an die internationale Gemeinschaft fielen in den verschiedenen von mir bereisten Gebieten sehr unterschiedlich aus. Im SSIM-Gebiet allerdings waren beispielsweise Frauen weder organisiert, noch konnten sie sich vorstellen, Forderungen, schon gar keine politischen, an ihre Führung zu formulieren.

Die SRRA, der erst 1994 richtig zum Leben erweckte zivile Arm der SPLA, setzt sich auf allen Ebenen hauptsächlich aus ehemaligen SPLA-Leuten zusammen, was bedeutet, daß der Großteil der Administratoren aus dem Militär kommt. Das ist in den meisten Fällen prägend für die Situation der Zivilgesellschaft im Süden. Daß Leute, die jahrelang in Strukturen basierend auf Befehl und Gehorsam gelebt und gearbeitet haben, vielleicht nicht die geeignetsten Personen für den Aufbau ziviler Strukturen sind, wird meist nur dort gesehen, wo das nicht der Fall ist – und das sind Ausnahmen.

Engagement von Frauen für zivile Strukturen

In den Gebieten der andern Gruppierungen bin ich nicht gewesen, gehe aber davon aus, daß etwa Kriegsherr Kerubino kein Bedürfnis nach zivilen Strukturen verspürt. In SPLA/M und SSIA/M Gebieten gibt es neben dem zivilen Administrator ohnehin einen militärischen Kommandierenden; es gibt den Dorfrat und je nach Engagement und dem mehr oder weniger restriktiven Walten dieser – meist mit Männern besetzten – Stellen auch eine organisierte Frauengruppe. Familienkonflikte werden über Familien oder gegebenenfalls über Dorfräte entschieden. In einzelnen Gebieten, wie etwa in Mapel, gibt es neben einem Verteilungskomitee, auf das ich gleich zu sprechen kommen werde, auch eine Gruppe, die sich mit Unstimmigkeiten und Streitereien auf dem Markt beschäftigt.

Verteilungskomitees existieren nur dort, wo Hilfslieferungen der UNO ankommen, und sie haben während ihres achtjährigen Bestehens unzählige Veränderungen durchlaufen, die exemplarisch für die derzeitige Dynamik von zivilen Strukturen sind: So war zu Beginn der Hilfslieferungen klar, daß die jeweiligen Bezugspartner vor Ort Multiplikatoren aus SPLA/M und SRRA waren. Das bedeutete, daß die Rebellenarmee in dieser Beziehung auch als politische Macht fungierte und die Verteilung von Hilfslieferungen über diese Kanäle geleitet wurde. Erst langsam, aufgrund von Kritik sowohl von Frauen im Land selbst, als auch von jenen in den Hilfsorganisationen, die durch ihren Machtstatus Einfluß auf die Funktionäre im Land genauso wie auf die Strukturen ihrer Organisation hatten, wurden Frauenkomittees gebildet, die sich an der Verteilung von Hilfslieferungen beteiligen sollten. Das funktionierte in einigen Bereichen, in denen Hilfsorganisationen von außen Forderungen nach „Strukturanpassung" stellen und Frauen damit in Entscheidungspositionen integriert werden konnten. Das Problematische daran ist natürlich, daß in diesen Fällen die Beteiligung an den Druck von außen gekoppelt ist und sich deswegen nicht sagen läßt, ob die Beteiligung anhält, wenn die Hilfsorganisationen nicht mehr da sind.

Zivile Strukturen und Frauen

Von Frauen, die sich öffentlich politisch engagieren, gibt es unterschiedliche Einschätzungen zur Entwicklung bzw. Existenz von zivilen Strukturen. Diejenigen, die kurz nach der Gründung der SPLA militärische Ausbildungen bekamen und vorhatten, sich dem bewaffneten Kampf anzuschließen, wurden nach ihrem ersten Einsatz demobilisiert und sogenannten Frauenbereichen zugeteilt, etwa der Betreuung von Flüchtlingen in den Camps in Äthiopien (bis 1991), Kenia und Uganda oder dem Aufbau von Untergruppen der Frauenorganisation der SPLA/M, die vorwiegend Mobilisierung und Unterstützungsarbeit für die Ziele und Kämpfer der Bewegung zur Aufgabe hatten. Dennoch hat sich nach 1994 auch für Ziviladministratoren auf höherer Ebene einiges verändert. Im letzten Lehrgang zum Thema Führung und zivile Administration waren immerhin ein Drittel der Teilnehmer Frauen, was nicht nur für afrikanische Verhältnisse ein sehr hoher Anteil ist. Eine dieser Frauen, die ich nach ihrer Graduation interviewen konnte, sprach denn auch über das Dilemma, mit dem die SRRA derzeit konfrontiert ist: „Es liegt vor allem daran, daß die Frauen bei uns eine geringe Schulbildung haben und sich deswegen selbst nichts zutrauen und ihnen auch von andern nichts zugetraut wird. Mittlerweile wissen und sehen zwar alle, daß Frauen, bedingt durch den Krieg, alle Aufgaben, auch die der Männer, übernehmen mußten und konnten, aber ihre Akzeptanz in entscheidenden Positionen ist immer noch sehr gering."

Auch die Koordinatorin der Frauengruppen in Maridi, ebenfalls in einer SRRA-Funktion, nennt die mangelnde Schulbildung als Hauptproblem, wobei sie bei einem anschließenden Frauentreffen der Gemeinde, bei der die anwesenden Männer alle Probleme auf den geringen formalen Bildungsgrad der Frauen zurückführten, von anderen Frauen schwer kritisiert wurde. Vor allem die älteren Frauen aus dem Dorf standen nicht nur der Einschätzung formaler Bildung als Zugangsberechtigung zu Machtpositionen kritisch gegenüber, sie fragten auch bei den anwesenden Männern nach, wer denn die öffentliche Arbeit gestalte und diejenigen daran hindere, sich dazu dann auch öffentlich äußern zu können. Die Beteiligung der Bevölkerung an wichtigen Entscheidungsprozessen, die die Zukunftsgestaltung des ganzen Landes betreffen, wurde dabei nie wirklich eingeklagt. Die hauptsächliche Kritik richtete sich – zumindest aus der Perspektive der Frauen – immer gegen den für sie nicht mehr zu legitimierenden Alleinherrschaftsanspruch der Männer. Nur einen SRRA-Zuständigen traf ich in Bahr el-Ghazal, der die starke Einflußnahme der SPLA/M-Kommandanten kritisierte – meist nahmen die Zuständigen dies jedoch als unveränderbare Gegebenheit hin. Die meisten sahen ohnehin in der militärischen Bewegung auch die Weichenstellerin der politischen Zukunft.

■ *Annette Weber, Politologin, promoviert zum Thema Frauen als Konfliktträgerinnen im Südsudan und Eritrea; von Dezember 1996 bis Februar 1997 Aufenthalt im Südsudan und in den Nuba-Bergen.*

1 Siehe hierzu in den zahlreichen Publikationen von Francis Deng sowie: Peter Woodward, „*War without End*", in: Furley, Oliver (ed.): *Conflict in Africa*. 1995 London, New York.

2 Eine eingehende Behandlung der traditionellen sozio-politischen Strukturen würde hier ob der Komplexität zu weit führen. Ohnehin müßten nicht für den Südsudan allgemein, sondern lokale oder ethnienspezifische Partizipationsansätze analysiert werden.

3 Die Abspaltung der *Nasir*-Fraktion 1991 vollzog sich aber unter politischen und eben nicht unter tribalen Vorzeichen.

Musik im Südsudan

Maggie Hamilton

Zwei Monate Aufenthalt im Südsudan machten verschiedene Aspekte der Anstrengung von Men schen deutlich, sich ihrem Schicksal zu stellen. Der Kampf gegen die vielen Probleme der Armut wurde durch einen vierzigjährigen Krieg erschwert, der nur von einer Ruhepause zwischen 1972 und 1983 unterbrochen wurde. Der Kampf findet nicht nur zwischen der Regierung in Khartum und den Menschen des Südens statt: So ist die SLPA in unversöhnliche Fraktionen zersplittert, und in manchen Regionen gibt es ein Ringen um die tribale Vorherrschaft. Angesichts dieser komplexen Situation ist es unmöglich den einen, prinzipiellen und allgemeinen Feind auszumachen, so wie dies während der Apartheit in Südafrika möglich gewesen war. In diesem Fall – trotz der Machtkämpfe zwischen ANC, PAC und Inkatha – waren das Apartheidregime und seine Gesetze Hauptziel des Protests und Widerstands.

Ich hörte nicht viele Lieder, die explizit gegen die islamistische Regierung gerichtet waren. Vielleicht weil die Situation im Sudan in dieser Beziehung sehr komplex ist. Meist wurden Geschichten über Menschen und deren Erfahrungen erzählt: Zum Beispiel handelt ein Lied der Dinka über einen Mann namens Deng, der von den Arabern verfolgt und geschlagen wurde, oder ein Lied der Bari aus Juba beschreibt die Eroberung der Stadt durch die Truppen der Regierung in Khartum. In einigen Liedern wird beklagt, daß die Menschen des Südens in ihrem eigenen Land unerwünscht seien. Die Mehrzahl der Lieder in diesem Genre haben den Schmerz des heutigen Leidens und eine tiefe Sehnsucht nach Frieden zum Thema. Lieder, die ich in den Flüchtlingslagern in Uganda und Kenia gesammelt habe, beschreiben oft persönliche Erfahrungen: *Wir wandern durch Uganda und niemand kommt, um uns zu helfen; Gott, Du hast uns Leid gebracht. Wer wird für uns sprechen? Die internationale Gemeinschaft sagt, daß wir umkommen werden.* Eine Zeile der Hoffnung in einem Lied der Acholi: *Die UNO wird für uns Zelte in der Nähe des Flusses bauen. Danach wird ein Mann kommen und das Leiden der Menschen beenden.* In den Liedern, die von einer Frauengruppe der Didinga aus Chukudum in Ost-Äquatoria gesungen wurden, werden die ineffizienten Friedensgespräche beklagt: *Wir weinen für eine Friedensvereinbarung. Wir sind Didinga und wir gingen nach Amerika mit Tränen, wir gingen nach Abuja mit Tränen – aber nichts passierte.* Manche Lieder wandten sich an Menschen, die Einfluß auf die zukünftigen Ereignisse hatten: *Nakwa, in unserem Gebiet sieht es nicht gut aus. Wir haben Probleme, wir sind in Sorge, weil die Lage in unserem Land schlecht geworden ist, dort wird gekämpft.* Dieses war eine Nachricht an ihren Anführer Nakwa und seine lokalen Führer.

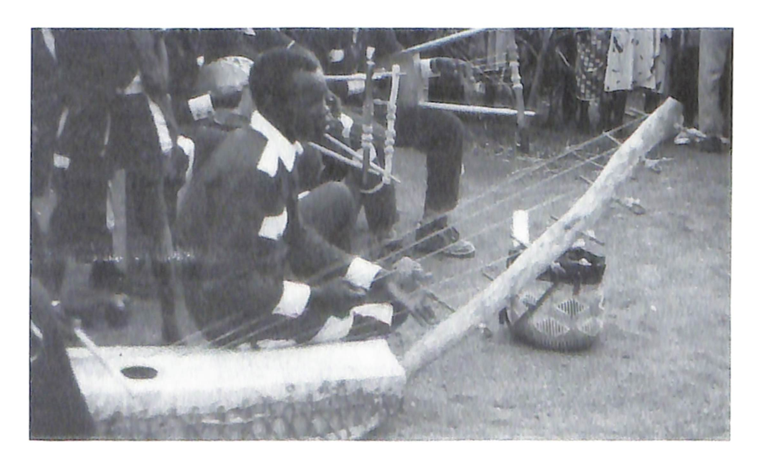
Die destruktiven Auswirkungen des Krieges auf die lokalen Gesellschaftsstrukturen werden in folgenden Liedern reflektiert: *Die Dämmerung läßt sich in unserem Gebiet nicht ausmachen, immer noch herrscht Dunkelheit. Chiefs, schickt unsere Kinder zur Schule, damit sie einen Status bekommen. Sie werden die Zukunft unseres Landes sein.* Und schließlich stellen viele Lieder die allgemeine Abneigung gegen den Krieg und das Verlangen nach Frieden dar: *Gott, gib uns frieden im Sudan. Jesus, komme als Friedensträger in unser Land Sudan.*

Südafrikanische Befreiungslieder hatten sich in den späten achtziger Jahren durch gewaltlosen und durch bewaffenten Kampf von Klageliedern zu Widerstandsliedern entwickelt. Es mag sein, daß ein entsprechendes Genre an Liedern auch im Südsudan existiert, vielleicht bei den militärischen Kräften, aber sie sind anscheinend von den Menschen noch nicht übernommen worden.

Befreiung, die religiöse Dimension

Befreiung bedeutet oft nicht nur politische Befreiung. Es gibt viele Kritiken und Kritiker der kurz- und langfristigen Auswirkungen der europäisch-christlichen Missionierung. Trotzdem haben auch viele im Glauben Beistand und Hoffnung gefunden. Das Festhalten am christlichen Glauben im Sudan muß auch im Kontext der Angst vor der Anwendung der Sharia und der Diskriminierung der Christen durch die Regierung in Khartum gesehen werden. Einige Menschen haben das Gefühl, ihre Religion stünde unter Belagerung. Folglich wird das Recht auf Freiheit des Glaubens und seiner Ausübung als fundamentaler Bestandteil der Befreiung verstanden.

Der Glaube, wie ihn mir die Menschen in ihrer Liturgie und Musik dargestellt haben, war ein einfacher, frommer Glaube, daß Gott Frieden und Freiheit in den Sudan bringen wird, ohne eine Spur von Befreiungstheologie, wie wir sie von Südafrika und Lateinamerika her kennen. Wie naiv dieser Glaube auch manchem vorkommen mag, ich



Musikgruppe der SPLM in Natinga. Foto: M. Seifeldin

begegnete dort einer Mischung aus lebensbejahender Energie, Heiterkeit und einer Fähigkeit, kreativ dem Unerwarteten zu begegnen.

Die Menschen lassen sich auch nicht einfach ein vollständiges Bündel europäischer Kirchenkultur aufzwängen. Liturgien und Lieder werden in lokalen Sprachen und einheimischer Melodien der verschiedenen Völker gesungen, begleitet von Trommeln und der Adungu, eines regionalen Saiteninstruments.

Kulturelle Befreiung

Mongane Serote hat bei einer Konferenz über Kultur und Entwicklung in Südafrika 1993 folgendes gesagt: *Es ist unmöglich nationale Befreiung ohne kulturelle Befreiung zu bekommen, und ... kulturelle Befreiung ohne nationale Befreiung.* Diese Worte, geboren aus dem jahrelangen Kampf des Poeten Serote unter der Apartheit Südafrikas und später im Exil, erkennen nicht nur die Unzertrennlichkeit zwischen Individuum und der Gemeinschaft an, sondern auch das, was zwischen dem kollektiven Gedächtnis einer Nation und ihrem Ausdruck in der Kultur existiert.

Ich habe schon angemerkt, daß Befreiung nicht nur in einem engen politischen Sinne verstanden werden kann. In einem Kontext, in dem die Menschlichkeit und der kulturelle Wert einheimischer Völker von Kolonialmächten und repressiven Regimes verleugnet worden sind und werden, können alle Lieder, die dies bestätigen, als Befreiungslieder verstanden werden - seien es Liebeslieder, Lieder über das tägliche Leben etc., weil sie eine persönliche und gemeinsame Identität bestätigen: Es wird akzeptiert, daß du bist, wer du bist - oder anders gesagt: Ich bin o.k., du bist o.k.

Traditionelle Volkslieder

Es gibt keinen Mangel an traditionellen Volksliedern im Südsudan. Die Bereitschaft der Menschen war groß, mir etwas vorzusingen. Afrikanische Musik, ohne westliche Einflüsse. Eigenwillige Melodien, rhythmische Freiheiten, einfache Rhythmen, die sich mit Gegenrhythmen abwechseln. Lieder voller Kraft und drive. Sie beschreiben Aspekte des täglichen Lebens: Rituale der Dinka; Regenrituale und Jagdlieder der Azande; die Nuer beschrieben männliche Körperhaltungen; die Bari sangen von Hochzeiten. Die Lieder der Hirtenvölker reflektieren die große Bedeutung der Kühe, nicht nur für ihre Kultur, sondern vor allem für ihr nacktes Überleben.

Ein Lied der Toposa sprach von der Kuh als *dem Tor des Lebens, Quelle des Lebens, Quelle unserer Familie, ohne dich werden wir heimatlos wie die Affen.* Die außerordentliche Tiefe der Beziehung zu Kühen wurde in einem Lied der Nuer reflektiert, das ich in Leer aufnahm: *Wir sind die Menschen des Südsudans. Wir haben keine Erkennungsmarken auf unserem Kopf und unsere Zähne sind nicht gezogen worden.* Als ich nach der Bedeutung fragte, wurde mir gesagt, daß man sich von dem alten Brauch der Nuer entfernt hätte, bei dem die Stirn mit sechs Linien markiert und Zähne des Unterkiefers entfernt wurden, um eine Partnerschaft mit ihren Bullen einzugehen, die keine Zähne im Oberkiefer hatten.

In einem Land wie dem Sudan, in dem gegen große Ungleichheiten angekämpft werden muß, ist der alleinige Fakt, daß Menschen singen, ein Zeichen der Hoffnung. Es ist ein Zeichen dafür, daß ihr Geist noch nicht gebrochen ist.

■ *Maggie Hamilton arbeitet für* Counterpoint *in einem Projekt für Weltmusik, das von* Christian Aid *gesponsert wird. Die Kasette New Sudan Sings mit 34 ihrer Aufnahmen, auch denjenigen, die in ihrem Artikel erwähnt werden, ist bei* Counterpoint *für 4 Pfund erhältlich. Für weitere Informationen: Counterpoint, Christian Aid Office, Carrs Lane Church Centre, Birmingham B4 7SX, UK.*

Übersetzung: Jens Tanneberg

Die Musikgruppe Igd al-Jilad

Norbert Mattes

Die Musikgruppe Igd al-Jilad (Jiladhalskette) wurde 1988 von elf Musikerinnen und Musikern in Khartum gegründet. Igd heißt Halsket te, Jilad ist der Duftstoff einer Wildkatze. Dieser Stoff wird im Sudan ähnlich hochwertig wie Moschus gehandelt. Der Duftstoff und/oder auch die mit Duftstoff behandelte Halskette werden in manchen Gegenden des Sudan für bestimmte Hochzeitsrituale verwendet, aber auch bei Beschneidungen.

Die Gruppe benutzt verschiedene Elemente der sudanesischen Musik, u.a.: Mardum, gemeinsamer Gesang mit Trommelbegleitung; Tanbur, männlicher a cappella-Vortrag, der mit Klatschen und Stampfen begleitet wird; Dobayt, eine Vokalimprovisation, bei der einzelne Sänger Lieder oder Geschichten von Ereignissen, Reisen, Liebe etc. vortragen und Haqiba, ein klassisch sudanesischer Gesang, Vorsänger mit Chor, Instrumentalbegleitung mit Trommeln und/oder Riqq (Rahmentrommel). Igd al-Jilad schöpft aus dem breiten Fundus der sudanesischen Kulturen und Traditionen. Ihre Konzeption vom sudanesischen Lied zeigt großen Respekt sowohl für die afrikanischen Traditionen und Kulturen als auch für die arabisch-islamische Kultur.

Nach dem Putsch von 1989 und mit der Durchsetzung von Turabis Konzept der Islamisierung wurden Auftritte für Igd al-Jilad immer schwieriger. Als sie im Februar 1997 in ihrem Stadtteil in Khartum ein Fest organisierten, wurde ihr Auftritt von der Geheimpolizei verhindert. Drei Mitglieder der Gruppe, eine Frau und zwei Männer, haben jetzt in Deutschland Antrag auf politisches Asyl gestellt.

Daß die Gruppe gemischt war, war für die Islamisten noch zu verkraften, denn die Frauen waren ja mit den Musikern verheiratet. Aber Liedertexte und ihre doppelsinnige Bedeutung wie folgender verunsichern die Machthaber und lassen sie ihre Geheimdienstschergen einsetzen. Die Einleitung des Liedes (vier Zeilen) stammt von dem ägyptischen Dichter Amal Dunqul, das Lied von einem eritreischen Dichter.

Träum nicht von einer glücklichen Welt,
nach jedem Cäsar, der abdankt,
kommt ein neuer.
Und nach jedem Revolutionär, der stirbt,
herrschen vergebliche Trauer
und Tränen, die niemand nützen.

Wir benötigen eine neue Stimmung,
eine neue Saite,
die der Melodie einen Mißton hinzufügt,

Worte, die die fruchtbare Erde suchen,
eine Sonne,
die den Geschmack der Früchte des Winters
verändert.

Wir benötigen ein Heer von Dichtern und
Hungernden,
damit wir unseren Zorn bekannt machen
oder er endet mit einem Lied, das verbreitet
wird.

Im Namen der Märtyrer, der Armen
und unserer zukünftigen Kinder,
der Menge der Flüchtenden, der Betenden,
haben wir gerufen, doch ihr habt nicht gehört,
dann haben wir geschimpft,
doch ihr habt euch abgewendet.

Oh, Meer, mit deiner grenzenlosen Stille.
Oh Meer, bewege, beweg dich
oder kehre zurück an deinen Anfang,
unsere Ziele sind noch weit entfernt
und nicht eingrenzbar.

Laß dein Höllenfeuer heraus
oder verlaße deine Küsten für immer.

Macht weiter, solange ihr wollt
und gehorcht demjenigen, den ihr fürchtet.
Ihr steuert unweigerlich auf euer Unglück zu.

Versteht! Es gibt nur Fesseln oder
Zustimmung.
Keine Wahrheit und keine Heuchelei kann die
Schandtat, daß ihr die Männer
begraben habt, vor den Kindern verbergen.

Übersetzung des Liedes aus dem Arabischen: Norbert Mattes

Muhammad Abed al-Jabiri: Ein Porträt

Sonja Hegasy

Zu den gegenwärtig wichtigsten arabischen Intellektuellen gehört der marokkanische Philosophieprofessor Muhammad Abed al-Jabiri. Von Marokko über Ägypten bis hin nach Syrien lösen seine Werke derzeit heftige Diskussionen aus. Ausgangspunkt ist die Frage nach der Definitionsautorität in arabisch-islamischen Gesellschaften. Wer bestimmt die Geschichtsschreibung? Wer darf die Rechte der Frau aus den sakralen Texten herauslesen? Ist Coca-Cola Sünde? Darf man auf Kosten einer Bauchtänzerin das Fasten brechen? Fragen, die die Welt bewegen; und doch auf einen Kernkonflikt hinweisen. Gefragt wird nach der politischen Urteilskraft des Individuums.

Wenn Muhammad Abed al-Jabiri darauf besteht, daß die Muslime der Islam seien und dieser nichts anderes, d.h. daß der Islam keine abstrakte, zeitlose Sache sei, sondern der Zustand, in dem sich Muslime gerade befinden, dann bricht er damit eines der größten Tabus. Er greift die Hüter eines überzeitlichen Islams an, die Muslimbrüder, die Muftis und die Gelehrten der al-Azhar Moschee. Al-Jabiri hält daran fest, daß sich mit einer Veränderung der Lage in der islamischen Welt auch der Islam ändern wird. De facto ist dies natürlich überall zu beobachten, denn der Islam in Marokko unterscheidet sich vom malaiischen Islam genauso wie von den islamischen Überzeugungen der *Black Muslim* in den Vereinigten Staaten. Aber schon hier wird man in der arabischen Welt auf Granit beißen, denn die Araber halten sich noch immer für die Hüter und Bewahrer des wirklichen und damit einzigen Islam.

Die Diskussion, die von al-Jabiri in Gang gesetzt wurde, dreht sich um die individuelle und rationale Interpretation der sakralen Texte. Er befreit diese Texte von Interpretationsmustern des achten Jahrhunderts und gesteht der politischen Urteilskraft des Einzelnen die Fähigkeit zur Auslegung zu.

In seinem dreibändigen Werk zur *Kritik des arabischen Denkens* analysiert al-Jabiri strukturelle Grenzen der wissenschaftlichen Denkweise, welche für ihn Ursache des Mißlingens des Modernisierungsprozesses in der arabischen Welt sind. In der Einleitung zum ersten Band (1984) ordnet al-Jabiri seine *Kritik des arabischen Denkens* in eine Reihe von Veröffentlichungen ein, die während der letzten hundert Jahre zum Thema Krise und Renaissance der arabischen Kultur erschienen sind. Er behandelt die epistemologische Struktur der arabischen Wissenschaft, d.h. wie es zur Produktion von Wissen kommt. Al-Jabiris Ansatz greift auf Foucaults *épistème*-Konzept zurück.[1] In jedem Kulturzustand gibt es nach Foucault eine verborgene Modalität der Ordnung, die das Fundament bildet, vor deren Hintergrund sich notwendig die Interpretationen der Erfahrungen entfalten. Es existiert sozusagen ein „geheimes Netz", nach dem sich die Dinge in gewisser Weise betrachten lassen. In jedem Ding ist auf irgendeine Weise das Ordnungsprinzip seiner Bedingungen eingeschrieben, so daß das Denken des einen immer zum Denken des anderen führt.

Al-Jabiri überträgt diese These auf den arabisch-islamischen Kulturraum, wo Grammatik, Recht, Theologie, Mystik, Rhetorik und Philosophie nie unabhängige Wissenschaften waren. Diese Disziplinen weisen alle die gleichen typischen Strukturen der Wissenschaftsproduktion auf. Nach al-Jabiri hat sich das Denken in Analogien so fest im arabisch-islamischen Kulturraum verankern können, da diese Methode auf alle Bereiche der Wissenschaft übertragen wurde. In der Wissenschaft der religiösen Auslegung (*ulum al-bayan*) wurde Unbekanntes bereits Bekanntem untergeordnet. Die naturwissenschaftliche Beweisführung (*ulum al-burhan*) stützte sich allein auf die Deduktion. Und die Mystik (*ulum al-irfan*) habe für die meisten Intellektuellen den Rückzug ins Private bedeutet, so daß auch hier keine Impulse zur Modernisierung hervorgebracht wurden. Diese Art und Weise zu denken kritisiert al-Jabiri als das größte Hindernis auf dem Weg zu innovativem und modernem Denken, denn ein vorgeschriebenes Raster zur Interpretation der Vergangenheit hat auch Konsequenzen für die Politik von heute. Al-Jabiri geht bis in die Zeit vor Beginn des Islam zurück, um die Strukturen des wissenschaftlichen Gedankenguts offenzulegen. Er fordert die Aufgabe der Idee der Einheit (*tauhid*) außerhalb des religiösen Bereichs, denn nur in der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen, sich widersprechenden Theorien und Theoretikern, zwischen Naturwissenschaft, Religion und Staatsmacht (‚Kepler, Kirche, Kaiser') entfalte sich die nötige Dynamik für Fortschritt. In seinen Werken zeigt er die Relativität von Geschichte auf, um daraus zu folgern, daß die Geschichte keine Handlungsanweisungen für die Moderne geben könne. Er widerlegt ein Argument der Islamisten, individuelle Vernunftanstrengung (Rationalität), Widerspruch und Kritik seien importierte „Drogen des Westens". An der Universität macht er eine Generation von entfremdeten Studenten bekannt mit ihrem historischen Erbe, mit unorthodoxen Strömungen und der Epoche der Niederschrift (*asr attadwin*), die für al-Jabiris Kritik am blockierten Modernisierungsprozeß zentral ist. In dieser Zeit entstanden die wichtigsten Rechtsschulen des Islam, die die Kanonisierung der Offenbarung vorantrieben.[2] Historiker sprechen auch vom Übergang der arabischen zur islamischen Epoche. Neben theologisch-juristischen Fragen kam eine ebenso rege Diskussion um Wissenschaft und Philosophie in Gang. In allen drei Bereichen wurden die Möglichkeiten menschlicher Entscheidungsfindung jedoch immer stärker begrenzt, bis die freie Rechtsfindung im neunten Jahrhundert ausgeschlossen wurde.

Zusammenfassend lautet al-Jabiris These, daß die Struktur des arabischen Denkens bis heute keine ‚wissenschaftlichen Revolutionen' und daher keine Modernisierung hervorgebracht habe, weil sie die Schemata der religiösen Auslegung verinnerliche. Diese Denkstrukturen herauszuarbeiten und zu exemplifizieren gehört für al-Jabiri zu den wichtigsten Aufgaben, um den geistigen Stillstand in der arabischen Welt zu bewältigen. Mit der Dekonstruktion der religiösen Interpretation und der Rechtswissenschaft nimmt al-Jabiris Philosophie sogleich eine politische Haltung ein. Al-Jabiris Werke haben in Marokko zur Zeit die höchste Auflage unter philosophischen Veröffentlichungen. Von seiner Gesellschaftskritik gehen emanzipatorische Impulse aus, die die Freiheit des Intellektuellen bzw. der engagierten Bürger, ihre eigene Interpretation von historischen und zeitgenössischen Ereignissen vorzunehmen, in den Mittelpunkt stellen. Die Freiheit des einzelnen Individuums und die Verschiedenheit der Individuen untereinander werden somit zum Kern von sozialer (Selbst-) Organisation. Differenz wird zu einer konstitutiven Grundlage von Gesellschaft. Al-Jabiri dekonstruiert gleichzeitig die Islamisten, die eine geradlinige, angeblich objektive und übermächtige Geschichte produzieren, um dem Individuum eine einzige Identität vorzuschreiben. Hier finden sich die soziale Sprengkraft seiner Werke, die politischen Implikationen seiner Philosophie und der aktuelle Bezug zu den gegenwärtigen Problemen des Nahen Ostens. Er wendet sich gegen eine Tradition, die nur die Wiederholung von Geschichte meint. Er wendet sich auch gegen eine Tradition, die nur auswendig gelernt werden muß, um sie zu beherrschen. Die Islamisten überfrachten die alten Texte mit Erwartungen an die Zukunft. Beherrschung der Tradition oder sinnvolle Anwendung für heute bedeutet nach al-Jabiri, die verschiedenen Blickwinkel zu kennen und daraus die Relativität und Historizität von Geschichte zu erkennen. Die Zeit-Raum Gebundenheit von Geschichte dürfe nicht vergessen werden. Zukunft könne nur derjenige gestalten, der für Neues offen sei. Innovationen und Kreativität könne sich nur dort entfalten, wo keine Denkverbote herrschen.

■ *Sonja Hegasy, Friedrich-Ebert-Stiftung Kairo*

---

1 Épistème bedeutet Konfiguration oder Ordnungsprinzip.

2 Die vier größten Schulen entwickelten sich zwischen der Mitte des achten und dem elften Jahrhundert und wurden nach ihren Lehrern benannt: Hanafiten (Abu Hanifa, 699–767), Malikiten (Malik ibn Anas, ca. 715–796), Shafiiten (ash-Shafii, 767–820) und Hanbaliten (Ahmad ibn Hanbal, 780–855).

Hundert Jahre Zionismus

Norbert Mattes

Von der Öffentlichkeit nahezu unbeachtet wurde in Basel vom 15.–17. August der Kongreß „Hundert Jahre Zionismus: Befreiung oder Unterdrückung?" abgehalten, der, parallel zu den öffentlichen Feierlichkeiten zum Gedenken an den 1. Zionistischen Weltkongreß und an Theodor Herzl, einige kritische Akzente setzte. Vertreten waren Zeitzeugen, die den Staat Israel mit aufgebaut, dann aber mit dem Zionismus gebrochen hatten, Menschen, die jahrelang in der jüdisch-palästinensischen Friedensarbeit tätig waren: u.a. Jakob Moneta, 1916 geboren, 1933 aus Deutschland geflohen, bis 1939 Mitglied des Kibutz *Hashomer Hatzair*, in Palästina in britischer Gefangenschaft, danach Bruch mit den Zionisten und Rückkehr nach Deutschland; Akiva Orr, 1931 in Berlin geboren, Mitbegründer der *Matzpen-Bewegung*; Tikva Honig-Parnass vom *Alternative Information Center*, Jerusalem, Soziologin und Herausgeberin von *News from Within;* Maurice Rajsfus, Historiker, 1928 in Paris geboren, Kind jüdischer Immigranten; Abraham Sefarty, saß als politischer Gefangener lange Jahre in Marokko im Gefängnis; anwesend waren auch einige der Teilnehmer aus der arabischen Welt (u.a. auch Ahmad Ben Bella) und viele palästinensische Aktivisten und Wissenschaftler: Ehab Hasan, Rechtsanwalt, einige Jahre Rechtsberater bei *Kav La'Oved* (Workers Hot Line) und Leiter des Rechtszentrums der Organisation der Vierzig[1]. Die Bir Zeit Universität in Ramallah war mit drei Repräsentanten vertreten: Albert Aghazarian, Pressesprecher der Universität, Islah Jad, Dozentin für Frauenstudien und Saleh Abdel Jawad, Leiter des *Center for Rearch and Documentation of the Palestinian Society.*

Politischer Ausgangspunkt der Veranstaltung war die These: Das Projekt Zionismus muß auch unter dem Gesichtspunkt des Kolonialismus betrachtet werden – keine Würdigung des Zionismus ohne die Behandlung von dessen Opfern, den Palästinensern. Es verwundert nicht, daß die Palästinafrage bei den von der Schweiz und Israel angelegten großen Feierlichkeiten, die eine Woche später stattfanden, keine Rolle spielte. Ernüchternd hatten die Veranstalter deshalb die Frage gestellt, ob es denn überhaupt einen Grund zum Feiern gäbe. Dennoch stellte Jakob Moneta heraus, daß die Herzl-Initiative zunächst als Erfolg in bezug auf ihre politische Einigungskraft aller Zionisten zu bewerten sei. Aber er verwies auch auf die kolonialistischen Bestrebungen: Herzl selbst habe eine „sachte" Expropriation der palästinensischen Bevölkerung ins Auge gefaßt und diese gewissermaßen mit „Zartheit und Behutsamkeit" (Herzl) über die Grenze schaffen wollen.
Moneta verwies auf die Hauptursachen des Palästina-Israel Konfliktes und auf die Besonderheiten des zionistischen Kolonialprojektes: Die Eroberung des Bodens, der vom jüdischen Nationalfond erworben und nur an Juden verpachtet werden konnte, die „Jüdische Arbeit" und der Kauf der eigenen Produkte (Boykott der arabischen Produkte). Hierin waren schon die Grundlagen des jüdischen Staates, wie auch von Anfang an die Separierung der jüdischen und der arabischen Menschen angelegt.
Akiva Orr bilanzierte 100 Jahre Zionismus: Für ihn hat das Projekt Zionismus die ethische Legitimation durch die Vertreibung der Palästinenser 1948 und die 69 während der Intifada erschossenen Kinder (unter 12 Jahren) – wofür nie ein israelischer Soldat vor Gericht gestellt wurde – längst verloren. Erschreckend seien ebenfalls die kürzlich erzielten Umfrageergebnisse unter 800 israelischen Jugendlichen, die zeigten, daß die rassistische Haltung der israelischen Jugend gegenüber den Arabern tief verwurzelt ist.[2]
Orr referierte auch über das Thema Zionimus und Holocaust. Schützte der Zionismus Juden vor Hitler oder hätte dies mit dieser Bewegung seinerzeit erreicht werden können? Dies ist heute eine der Grundthesen zur Legitimation zionistischer israelischer Politik. Orr: „Sie vermeiden die Frage, was passiert wäre, wenn Hitler die Schlacht von El-Alamein gewonnen hätte. Dann hätten die Nazis Palästina erobert. Hätte jemand die Juden in Palästina gerettet?" So hält Orr zur Rettung der Juden weniger Israel für entscheidend, denn die Tatsache, daß es noch Länder gab, die die Nationalsozialisten nicht erobert und die Widerstand geleistet hatten. Er zitierte Ben Gurion aus dem Jahre 1942: „Der Zionismus wurde nicht für Flüchtlinge geschaffen."

Provokativ sprach Ella Habiba Shohat das eigene Selbstverständnis von einem anderen Punkt aus an: die Diskriminierung der orientalischen Juden, die immerhin zur Zeit die Bevölkerungsmehrheit in Israel stellen. Sie charakterisierte auch die zionistische Linke als im Kern eurozentristisch orientiert und ausgrenzend gegenüber der Kultur der Mizrahim. Shohat, heute Professorin für Kulturelle- und Frauenstudien an der City-Universität New York, bezeichnet sich selbst provokativ als arabische Jüdin. Sie war im Jahre 1989 Teilnehmerin der „Toledo-Gespräche", wofür damals noch Gefängnisstrafe drohte.[3]
Mit ihrem Beitrag wurde möglicherweise eine neue Ebene des Diskurses eingeleitet, nicht nur zwischen den aus den arabischen Ländern stammenden und den ashkenazischen Intellektuellen, sondern auch zwischen diesen und den palästinensischen Vertretern, denn auch in ihrer Wahrnehmung positionierte sich mit Ella Shohat eine arabisch-jüdische Stimme erstmals eigenständig.

Ehab Hasan leitete eine Arbeitsgruppe zu dem Thema palästinensische Flüchtlinge und Rückkehrrecht. Er war der Auffassung, daß es, wenn man das Rückkehrrecht nur unter rein juristischen Aspekten behandelte, keine gerechte Lösung geben könne.

Fortsetzung Seite 41

Ein neuer Staatspräsident in Iran

Über den Westen in die Zukunft

A. Schirazi

Am 23. Mai 1997 nutzten Millionen von Menschen, die sonst aus unterschiedlichen Gründen jeglichen Wahlen in der Islamischen Republik fernbleiben oder nur gelegentlich daran teilnehmen, ihr aktives Wahlrecht und stimmten gegen die Kandidaten des erzkonservativen Lagers. Aus diesem Grund stieg die Wahlbeteiligung im Vergleich zur Wahl des Staatspräsidenten im Jahre 1993 um fast 13 Mio. Wähler. 29,7 Millionen Wahlberechtigte gingen zu den Urnen, und mehr als 20 Millionen von ihnen (69,5 %) gaben ihre Stimme dem Geistlichen Mohammed Khatami, der damit die Wahl gewinnen konnte.

Die Wahlabstinenz der vergangenen Jahre beruhte teils auf einer grundsätzlichen Opposition gegen das Regime und teils auf der Erfahrung, daß das Wahlrecht gleich in mehrfacher Hinsicht durch Gesetze und gesetzeswidrige Praktiken der Regierung immer drastischer eingeschränkt wurde, was insbesondere für das passive Wahlrecht gilt. Der Wächterrat, der die Loyalität der Kandidaten zu prüfen hat, ließ jedes Mal nur wenige der zahlreichen Bewerber um eine Kandidatur zu. 1989 waren es zwei von 80 und 1993 nur vier von 128. Die aus dieser Vorentscheidung erfolgreich hervorgegangenen Kandidaten waren indes keine ernsthaften Alternativen. Und wenn man einmal glaubte, sie seien es dennoch, war man – wie 1989, als sich Rafsanjani zum ersten Mal um das Amt des Staatspräsidenten bewarb – bald darauf enttäuscht, weil sich der Gewinner kaum an seine Versprechungen halten wollte oder konnte.

Das passive Wahlrecht wurde diesmal sogar noch massiver eingeschränkt als bei vorangegangenen Wahlen. Nur vier von 238 Kandidaten bestanden die Eignungs- und Loyalitätsprüfung. Daß sich diese rigorose Manipulation der Wahlen dennoch nicht negativ auf die Wahlbeteiligung auswirkte, liegt an Mohammed Khatami, der 70 % der Wähler die Gelegenheit bot, ihrer Stimme auf die eine oder andere Weise Geltung zu verschaffen. So verhallten auch die Aufrufe der meisten oppositionellen Organisationen, die Wahlen zu boykottieren,[1] weitgehend ungehört. Damit offenbarte sich zugleich, quasi als Nebenprodukt, das Dilemma der emigrierten und der im Inland unter massivem Druck stehenden Opposition, die kaum Zugang zu den Wählern hat und daher deren Stimmung und Wahlverhalten kaum einschätzen bzw. beeinflussen kann. Die Wahl machte deutlich, daß ein Großteil der Wähler auch dann am Urnengang teilnimmt, wenn durch die Wahl des kleineren Übels die Ablehnung des größeren zum Ausdruck gebracht werden kann. Besonders diejenigen, die in der Vergangenheit den Wahlen ferngeblieben waren, stimmten weniger für Khatami als gegen das islamische Regime per se.

Wer ist Mohammed Khatami?

Mohammed Khatami wurde 1943 als Sohn eines einflußreichen Geistlichen in Ardakan geboren. Sein geistiges Leben war schon in jungen Jahren von einigen Widersprüchen beherrscht. Aufgewachsen in einer tiefreligiösen Familie, erlebte er gleichzeitig den Einfluß von weltlichen Schulen, die er bis kurz vor dem Abitur besuchte. Danach wechselte er in ein religiöses Seminar in der Stadt Isfahan, an dem er die Fähigkeit zur selbständigen Ausstellung von Gutachten im schiitischen Recht (*ejtehad*) erwarb, studierte aber gleichzeitig an der dortigen Universität, die ihm das Diplom für Philosophie und Erziehungswissenschaft verlieh. In seiner Studienzeit geriet er unter den Einfluß der politischen Geistlichkeit unter Führung Khomeinis. Khatami nahm an dem Kampf dieser Bewegung gegen das Schah-Regime teil, offensichtlich jedoch nicht mit derselben Vehemenz, so daß er nicht, wie viele seiner Kampfgenossen, unter dem Schah jahrelange im Gefängnis sitzen mußte.

Die letzten zwei Jahre vor der Revolution hielt er sich als Imam und Vorsitzender des islamischen Zentrums in Hamburg auf, wo er Gelegenheit fand, sich mit dem westlichen Leben vertraut zu machen. Nach Teheran zurückgekehrt, schloß er sich bald dem Kampf Khomeinis um die Vorherrschaft im nachrevolutionären islamischen Staat an, was seine Karriere förderte. Bei den Wahlen zum ersten islamischen Parlament im Jahre 1980 konnte er sich in seiner Heimatstadt Ardakan durchsetzen. Im selben Jahr ernannte ihn Khomeini zum Leiter der größten Tageszeitung des Landes, *Kayhan*. 1982 trat er das Amt des Ministers für Islamische Führung und Kultur an, das er bis 1992 behielt. Nachdem er von seinem Ministerposten auf Druck seiner erzkonservativen Gegner zurückgetreten war, übernahm er die Leitung der Nationalbibliothek. Kurz darauf wurde er von Rafsanjani zu seinem Stellvertreter in Kulturfragen ernannt. 1996 schließlich wurde er in den Obersten Rat der Kulturrevolution aufgenommen, dem die wichtigsten Entscheidungen in entsprechenden Angelegenheiten vorbehalten sind. Nach seinem Rücktritt dozierte er an der Universität Teheran, wo er westliche und islamische politische Philosophie unterrichtete.

Khatami nahm Khomeinis rigorose Staatsführung ohne vernehmbaren Widerspruch hin. Erschienen unmittelbar nach der Revolution 444 Zeitungen und Zeitschriften, sank ihre Zahl während Khatamis Amtszeit als Minister für Islamische Führung bis zum Jahre 1988 unter 102 Titel. In diese Zeit fällt auch der Erlaß eines drakonischen Pressegesetzes, das die entsprechende repressive Politik legalisierte. Gleich nach dem Tode Khomeinis im Juni 1989 änderte Khatami jedoch seine Kulturpolitik. Er lok-

kerte die Zensur und förderte die Kunst in beachtlichem Maße. Als Ergebnis dieser Politik wurden wieder erheblich mehr Zeitungen und Zeitschriften zugelassen, deren Zahl 1992 auf 369 stieg.[2] Ähnliches war für die Buch- und Filmproduktion zu verzeichnen; beide Branchen gewannen sowohl qualitativ als auch quantitativ an Bedeutung. Viele säkularistisch oder islamreformistisch orientierte Zeitschriften konnten erscheinen und sich hoher Auflagen erfreuen.

Der Tod Khomeinis ermöglichte es Khatami auch, manche neuen Ideen offen auszusprechen und weiterzuentwickeln. Er apostrophiert die Unzulänglichkeiten des schiitisches Rechts mit dem Begriff „Vakuum“ und spricht sich für eine Reform und Anpassung an die Erfordernisse der Zeit aus, allerdings in die von Khomeini gewiesene Richtung. 1994 machte er sich teilweise die von einigen islamischen Intellektuellen vertretene Idee zu eigen, wonach jedes Religionsverständnis etwas Menschliches und Relatives sei und daher keinen Anspruch auf Heiligkeit, Transzendenz oder Absolutheit erheben könne. Den Einfluß der westlichen Kultur will er nicht durch Verbote eindämmen, sondern durch eine Immunisierung auf Basis der eigenen kulturellen Kreativität. Dies könne, so Khatami, nicht „ohne die Injektion mancher Mikroben der zu bekämpfenden Kultur in den eigenen Körper“[3] bewerkstelligt werden. Da seiner Ansicht nach die Moderne, die er mit der westlichen Zivilisation gleichsetzt, nicht übersprungen werden kann, spricht er sich dafür aus, sie als Übergang in eine zukünftige islamisch-iranische Kultur zu nutzen, in der die im Westen verlorengegangene innere Freiheit bestimmend sein werde, die durch Spiritualität, Tugend, Enthaltsamkeit etc. gewonnen werde.

Der Widerspruch seines Konzeptes offenbart sich am deutlichsten in seinen politischen Ideen. Einerseits tritt er für Demokratie ein, andererseits spricht er sich für die Herrschaft der islamischen Rechtsgelehrten (*welayat-e faqih*) aus. Die Lösung dieses Widerspruchs glaubt er in der Verfassung der Islamischen Republik gefunden zu haben, in der neben dem vorherrschenden Prinzip der Gottesstaatlichkeit ein zweifelhaftes Bekenntnis zur Volkssouveränität beigefügt ist[4]. So wenig überzeugend dies auch sein mag, sie hilft ihm gleich in dreifacher Hinsicht: Treue zum Stand der staatstragendem Geistlichkeit, Partizipation an der Macht und Legitimation seiner intellektuellen Ambitionen.

Khatamis Optionen

Trotz ihrer Widersprüche sind Khatamis Ideen häretisch genug, um vom konservativen Lager verdammt zu werden. Aber gerade deswegen konnte Khatami die Sympathie seiner Wähler gewinnen, viel mehr als durch seine Ideen, die mit Sicherheit den meisten seiner Wähler unbekannt sind.

Als Staatspräsident steht Khatami nun vor einem Berg großer Probleme. Sie beginnen mit den Widersprüchen in seinem eigenen Problemverständnis und seinen Lösungsvorstellungen und reichen bis zu den zahlreichen objektiven materiellen Hindernissen. So erwartet man von ihm im ökonomischen Bereich die Bekämpfung der Inflation sowie der Arbeitslosigkeit und vor allem die Umstellung der Wirtschaft von Kommerz und Konsum auf Produktion. Im sozialen Bereich soll er die sich zunehmend vertiefende Kluft zwischen Reich und Arm überbrücken; außerdem wird von ihm verlangt, dem vom erzkonservativen Lager ausgehenden Kulturterror sowie der Strangulierung der Medien, der Wissenschaft und der Kunst Einhalt zu gebieten. Politisch ist er angehalten, so weit wie möglich den demokratischen Rechten des Volkes Geltung zu verschaffen. Seine Wähler – überwiegend Intellektuelle, Frauen und junge Menschen – lehnen in ihrer großen Mehrheit die Herrschaft der Mullahs ab und wünschen sich, daß er das Land aus dem Trauma führt.

Diese Erwartungen muß er mit Hilfe eines Staatsapparates zu befriedigen versuchen, dessen zahlreichen formellen und informellen Machtzentren mehrheitlich von seinen erzkonservativen Gegnern kontrolliert werden. Bereits die Verfassung schränkt seine Entscheidungsbefugnisse stark ein: Über dem Staatspräsidenten stehen dort der religiös-politische Führer und das Gremium zur Feststellung der Ordnungsinteressen. Darüber hinaus greifen das Parlament, der Wächterrat, der Nationale Sicherheitsrat, der Oberste Rat für Kulturrevolution, die Revolutionsgarden, das Justiz- und das Informationsministerien in seine Kompetenzbereiche ein. Auf der informellen Ebene ist er zunächst mit dem absoluten Machtanspruch des religiös-politischen Führers konfrontiert, der diesem nach Khomeinis Prinzip der Statthalterschaft der islamischen Rechtsgelehrten zusteht; daneben wird Khatami ein Klientelsystem zu schaffen machen, das bis hinunter in die untersten Ebenen der Verwaltung reicht und jede Anordnung des Präsidenten bzw. von dessen Ministern sabotieren kann.

Gestützt wird Khatami innerhalb des Regimes von einer Reihe sozialradikal-etatistischer und gemäßigter Technokraten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, stehen allerdings nur zweitrangige Vertreter dieses Lagers auf seiner Kabinettsliste. Der weitgehende Verzicht auf die Aufnahme bekannterer Exponenten dieser Koalition in sein Kabinett ist der erste von ihm abverlangte Kompromiß mit dem erzkonservativen Lager. Weitere Konzessionen machte er, indem er, entgegen seiner Ankündigung, keine Frauen in seine Kabinettsliste aufnahm und statt dessen lediglich den politisch relativ unbedeutenden Posten des Vizepräsidenten einer Frau überließ, vier Ministerposten mit Personen aus dem gegnerischen Lager besetzte und das überaus bedeutende Amt des Informationsministers einem Mann überließ, der eher dem gegnerischen Lager zuzurechnen ist; sämtliche Ministerkandidaten sind in das politische System integriert. Außerdem wird Khatami mit Sicherheit so mancher Kompromiß in der Innen- und Außenpolitik abverlangt werden.

Etwas überraschend erhielt Khatami Mitte August 1997 für seine Kabinettsliste das Vertrauensvotum des Parlaments; er selbst hatte zuvor mit der Ablehnung einiger seiner Mitarbeiter gerechnet. Mit Sicherheit hat Khatamis personelles und inhaltliches Entgegenkommen viel dazu beigetragen. Eine weitere mögliche Erklärung dafür

könnte der Meinungsumschwung jener Abgeordneten sein, die ihr Fähnlein nach dem Wind zu richten pflegen und die man nicht aus den Augen verlieren sollte, wenn man über das iranische Parlament spricht. Natürlich kann aber auch der Umstand, daß hinter Khatami 20 Mio. Wähler stehen, einige Parlamentarier zum Umdenken bewegt haben. Sollte dies tatsächlich der Fall sein, hätte Khatami alle Ursache, sich in Zukunft vorrangig auf diese Wählerschaft zu stützen; denn nur so könnte er die Kraft gewinnen, die er benötigt, um seine Wahlversprechungen wenigstens halbwegs zu realisieren. Allerdings bedürfte es dann auch einer gewissen Risikobereitschaft: Der Strom, von dem er sich treiben ließe, könnte ihn über die von ihm gesetzte Grenze hinaus mitreißen. Zudem wären organisatorische Mechanismen nötig, ohne die die ihn unterstützenden gesellschaftlichen Kräfte für ihn von nur geringem Nutzen wären. Seit dem Wahlkampf gibt es Hinweise darauf, daß Khatami seine Anhänger und Mitstreiter in einer Partei organisieren möchte. Es bleibt abzuwarten, ob er nun ernsthafte Schritte in diese Richtung unternimmt, welches Meinungsspektrum eine solche Partei umfassen wird und in welcher Form er diese einsetzen will und kann.

1 Nur die „Freiheitsbewegung“ im Inland, die „Demokratische Partei des Iranischen Volkes“ sowie die „Nationalen Republikaner“, beide im Exil, riefen zur Teilnahme an den Wahlen auf. Die Wähler sollten aber, so ihre Empfehlung, nur weiße Zettel in die Urnen werfen.

2 Zur Pressepolitik in dieser Zeit siehe: Asghar Schirazi, The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic. London 1997.

3 *Salam*, 1. 5. 1991.

4 Siehe hierzu die in der vorangehenden Endnote angegebene Quelle. Die Darstellung der Ideen Khatamis basiert auf seinen seit 1991 in den Tageszeitungen *Kayhan*, *Salam* und *Hamshahri* erschienenen Artikeln und Interviews.

BERICHTIGUNG! Die Zeichnung auf Seite 38, INAMO Heft 10, Sommer 1997, ist kein Selbstporträt von Saadallah Wannus, sondern eine Zeichnung von Muhammad Shamsaddin. SORRY!

Fortsetzung von Seite 38

Es gebe auch keine Begründung dafür, die Flüchtlinge einzuteilen in diejenigen, die einfach aus Angst flüchteten, diejenigen, die mit Gewalt vertrieben oder ausgewiesen wurden, und diejenigen, die sich gerade zu Besuch an anderen Orten aufhielten. Schließlich sei die Frage nach dem Status palästinensischer Flüchtlinge eng verbunden mit dem zionistischen Projekt: Das eroberte Land wurde zum Besiedeln gebraucht, deshalb mußte die Bevölkerung vertrieben werden.

Albert Aghazarian referierte über die israelische Besatzungspolitik in Jerusalem; Islah Jad über die Besatzungspolitik und ihre Auswirkungen auf die palästinensischen Frauen sowie über die Frauenbewegung; Saleh Abdel Jawad vertrat seine These des Soziozid, der schleichenden Zerstörung der Sozialstruktur der palästinensischen Gesellschaft durch die Politik der zionistischen Bewegung und später durch den Staat Israel.

Ob Zionismus „Befreiung“ bedeutet habe, das hielten die meisten dieser Teilnehmerinnen und Teilnehmer für eine falsche Frage. Ihre Themen waren die israelisch – palästinensische Realität, die Aktualität von Vertreibung, von Rückkehrrecht und Ausgrenzung.

1 Die 40 palästinensischen Dörfer, die seit 1948 keinen Status haben. Sie werden von Israel nicht anerkannt. Deshalb gibt es auch keine Infrastruktur: keine Post, keine Elektrizität, keine asphaltierten Straßen etc.

2 67 % meinten, daß palästinensischen Arabern nicht zu trauen ist, 61 %, daß israelische Araber nicht die gleichen Rechte wie die Juden erhalten sollen, 73 %, daß Palästinenser als Knessetmitglieder eine Gefahr für die Sicherheit Israels darstellen. Umfrage der Universität Haifa (Dr. Dvorah Carmel) bei 800 Jugendlichen zwischen 16 und 18 Jahren. Yediot Aharonot 23. 7. 97.

3 Auf Initiative von zwei jüdisch-marokkanischen Gruppen (*Perspective Judeo-Arab* und *Identity and Dialogue*) und dem Spanischen Institut für Frieden u.Internationale Studien fanden in Toledo 1989 die dritten Gespräche zwischen der PLO und sefardischen Juden aus Israel statt.

Im Heft 12, Winter 1997:

- Medien und Globalisierung: Netwar in the Gulf
- Das saudische Medienimperium
- Zensur und Pressefreiheit

Gecekondu-Viertel in Istanbul:

Ein Ort der Politisierung von Stadtmigrantinnen?

Heidi Wedel

Mehr als die Hälfte von Istanbul und anderen türkischen Metropolen dürfte es den Plänen nach gar nicht geben: die Gecekondus. Sie wurden von Migranten „über Nacht errichtet“ (so die Übersetzung des Wortes *Gecekondu*), obwohl sie nicht im Besitz von Baugrund oder einer Baugenehmigung waren. Obwohl diese Gecekondus eigentlich illegal sind, werden sie im allgemeinen als legitime Selbsthilfe städtischer Armer toleriert.

Diese Viertel stellen sowohl die Bewohner als auch die Stadtverwaltung vor immense Probleme. Die Stadtverwaltung kann erst nach Entstehen der Viertel einen Bebauungsplan erstellen und umsetzen, die Bewohner mit grundlegenden Dienstleistungen versorgen und somit nachträglich in die Stadt integrieren. Die Migranten sind daher gefordert, selbst Initiative zu ergreifen und die Lösung der Probleme anzugehen. Wie sie diese Anforderung umsetzten und welche Formen sie zur Durchsetzung ihrer kommunalpolitischen Bedürfnisse anwenden, wird an dem hier ‚Güzeltepe‘ genannten Gecekondu exemplarisch dargelegt.

In den späten 70er Jahren siedelten sich in Güzeltepe Migranten aus Dörfern der Schwarzmeer-Region und aus den kurdischen Gebieten an.[2] Da die Migranten im formellen Wohnungsmarkt keine Wohnungen finden konnten, waren sie gezwungen, sich in Güzeltepe Gececondus zu errichten. Die Grundstücke ihrer neuen Häuschen mußten sie von drei Männern der lokalen Bodenmafia erstehen. Die Einkommen der Ehemänner reichten jedoch nicht aus, um die Kosten für den Erwerb der Grundstücke und den Bau zu decken. Folglich wurden die goldenen Armreife der Ehefrauen in bares Geld umgewandelt. Die Frauen arbeiteten zudem unter schwierigen Bedingungen in Heimarbeit, um ein zusätzliches Einkommen zu erwirtschaften.

Weil die Migranten ihr gesamtes Vermögen und ihre Arbeitskraft in die Häuser investiert haben, empfinden sie diese auch als ihr rechtmäßiges Eigentum, auch wenn sie wissen, daß der Boden eigentlich dem Staat gehört. Der Staat habe ihre Ansiedlung akzeptiert, denn er habe sofort Bodensteuern erhoben, und die halbherzigen Abrißversuche der städtischen Behörden hätten nur den Zweck verfolgt, die Forderungen nach Bestechungsgeldern zu bekräftigen. Aus dieser Sicht ist es nur zu verständlich, daß die Squatter es als ihr Recht begreifen, mit Grundbucheintragungen abgesichert und mit Infrastruktur versorgt zu werden.

Als Güzeltepe entstand, gab es weder Infrastruktur noch soziale Einrichtungen. Wenn die Kinder von der Schule kamen oder die Ehemänner von ihren Arbeitsplätzen nach Hause zurückkehrten, mußten sie zu Fuß den steilen Berg hinauflaufen. Zu Hause angelangt, erwarteten sie Wasser zum Trinken und Waschen. Da aber bis in die späten 80er Jahre hinein Güzeltepe weder an die Strom- noch an die Wasserversorgung angeschlossen war, mußten die Frauen täglich kanisterweise Wasser über weite Strecken heranschleppen und anschließend in Tongefäßen kühlen. Da auch die Straßen bis vor wenigen Jahren nicht befestigt waren, mußten Mütter ihre Kinder durch den Schlamm bis zur nächsten größeren Straße tragen oder ihnen Plastiktüten um die Füße binden, da sie sonst in der Schule wegen ihrer schmutzigen Kleidung diskriminiert worden wären.

Squatterfrauen spüren den Mangel an Infrastruktur stärker und anders als ihre Ehemänner, da er nicht nur ihre Lebens-, sondern auch ihre Arbeitsbedingungen prägt. Dennoch setzen sie ihr Problembewußtsein und ihre besonderen Kenntnisse nur selten in kollektive Aktionen um und organisieren sich nur in geringem Maße. Was hindert die Bewohnerinnen daran, und welche Ressourcen stehen ihnen für politische Partizipation zur Verfügung?

Hindernisse und Ressourcen eines politischen Engagements

Die nach dem Putsch 1980 erzwungene Entpolitisierung der Gesellschaft und die politische Verfolgung wirken bis heute einschüchternd und abschreckend auf Gecekondu-Bewohner. Einige waren unmittelbar von den Repressionen betroffen. Da manche Festnahmen und Verhöre nach Anzeigen von Nachbarn aus Güzeltepe erfolgten, entstand unter den Bewohnern ein gegenseitiges Mißtrauen, welches den Zusammenhalt der Squatter stark beeinträchtigt. Das Gefühl des Bedrohtseins verstärkt sich noch zusätzlich durch zunehmende ethnische Konflikte. Im Kerngebiet von Güzeltepe, das seit 1983 den offiziellen Status eines „Stadtteils“ hat, sind im Zuge der Kettenmigration relativ geschlossene ethnisch, religiös und politisch homogene „Quartiere“ von Migranten je einer Provinz entstanden. Zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen, den sunnitischen Türken aus der Schwarzmeerregion und den alewitischen Kurden, gibt es fast keine sozialen und politischen Kontakte.[3] Insbesondere Frauen der Minderheiten setzen ihr politisches Bewußtsein nicht in Engagement um, weil sie sich von allen Seiten bedroht fühlen: als Alewitinnen von islamistischen Organisationen und als Kurdinnen von staatlichen Sicherheitskräften.

Auch die wirtschaftliche Entwicklung in den 80er Jahren steht einem gemeinsamen Handeln der Bewohner entgegen. Sie führte zu einer sozioökonomischen Differenzierung innerhalb des Stadtteils. So konnten einige Bewohner feste Anstellungen finden oder kleine Unternehmen gründen und dadurch ihre materielle Situation stabilisieren oder verbessern. Sie sind daher nun in der Lage und bereit, in ihre Wohnsicherheit und -qualität zu investieren. Andere Bewohner wiederum verfügen als Gelegenheitsbauarbeiter oder Straßenverkäufer über ein so geringes oder unregelmäßiges Einkommen, daß es sich für sie nicht lohnt, sich für Bodentitel, Strom- und Wasseranschlüsse oder einen Kinderhort einzusetzen, da sie all dies nicht bezahlen könnten. Daß sich in der Wahrnehmung der Squatter die soziale Differenzierung mit den ethnischen Unterschieden zwischen den Quartieren überschneidet, verstärkt die Grenzziehungen innerhalb des Stadtteils.

Angesichts sinkender Reallöhne bei gleichzeitig steigenden Konsumerwartungen müssen die Familienmitglieder immer mehr Zeit und Energie für die Erwerbstätigkeit aufwenden. Daher sind bei kommunalen Problemen zunehmend die nicht erwerbstätigen Frauen mittleren Alters gefordert. Diesen fehlen aber viele gängige Ressourcen für politisches Engagement.

Die meisten der interviewten Frauen verfügen nur über einen Grundschulabschluß oder sind Analphabetinnen.[4] Der Mangel an formaler Bildung erschwert das Erledigen von schriftlichen Formalitäten, und Printmedien können nur begrenzt genutzt werden. Daher spielt neben dem kritisch genutzten Medium Fernsehen die mündliche Informationsübermittlung in informellen Netzwerken eine erhebliche Rolle bei der politischen Meinungs- und Entscheidungsfindung. Während einige Frauen bei ihren informellen Treffen großes politisches Geschick demonstrieren, haben sie im Kontakt mit formellen Organisationen wenig Selbstvertrauen und warten darauf, daß gebildetere Personen die Probleme aufgreifen und weiterleiten.

Nur wenige der verheirateten Frauen gehen einer Arbeit im formellen Sektor nach.[5] Da viele der erwerbstätigen Frauen mit Heimarbeit oder als Haushaltshilfe ein Einkommen erwirtschaften, fehlen ihnen die Möglichkeiten, soziale Kontakte zu knüpfen oder gar Erfahrungen in der Organisierung auf der Basis gemeinsamer Interessen zu machen.

Zusätzlich schränken Rollenerwartungen und Sozialkontrolle die räumliche Mobilität von Frauen ein, die jedoch in der Migration allmählich Ressourcen wie Geld, Zeit und Selbstvertrauen gewinnen. Viele Frauen verließen den Stadtteil erstmalig vor ein bis zwei Jahren, um einzukaufen oder das Zentrum des Bezirks aufzusuchen, wo die kommunalen Institutionen wie das Bezirksrathaus und Parteibüros liegen. Manche Frauen, v. a. alewitische Kurdinnen, profitieren auch von der hohen Investition in die Bildung ihrer mittlerweile herangewachsenen Kinder, die nun ihre Mütter zum Verlassen des Viertels anregen oder sie zu sozialen und politischen Veranstaltungen mitnehmen.

Kommunalpolitisches Interesse und politisches Engagement von Gecekondu-Frauen

Da es in Güzeltepe keinen öffentlichen Raum für Frauen gibt, fehlt selbst für mobilere unter ihnen die Möglichkeit, sich im größeren Kreis mit anderen Frauen oder Männern zu treffen. Wie stark dies ihre Möglichkeiten zur politischen Partizipation im Sinne einer Beteiligung an Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen sowie an politischen Aktivitäten einschränkt, wurde besonders in der Zeit des Kommunalwahlkampfes deutlich. Wichtigstes Mittel sind hier Versammlungen, in denen die kommunalen Projekte der Parteien dar- und ihre Kandidaten vorgestellt werden und in denen auch Forderungen der Wähler nach Wohnsicherheit, Wasserversorgung etc. vorgebracht werden können. Die Versammlungen finden entweder im Bezirkszentrum oder in einem der Teehäuser im Stadtteil statt. Die Teehäuser sind jedoch reine Männerorte, zu denen Frauen keinen Zugang haben. Als eine Gruppe alewitisch-kurdischer Frauen dennoch erstmalig an einer Wahlversammlung teilnahm und eine von ihnen das Wort ergriff, löste das bei einigen Männern diskriminierende Bemerkungen zur moralischen Integrität oder politischen Kompetenz der Teilnehmerinnen bis hin zu Drohungen gegenüber den eigenen Ehefrauen aus. Dies bestärkte die Frauen in ihrer Forderung nach einem eigenen öffentlichen Raum und nach Einbeziehung in die Versammlungen. Bisher können die meisten Frauen von ihrer gesetzlichen Gleichstellung als Bürgerinnen nur eingeschränkt Gebrauch machen, weil sie bei der Informationsbeschaffung und dem Vortragen eigener Forderungen weitgehend auf ihre Männer und deren Zugang zur politischen Öffentlichkeit angewiesen sind.

Um diesen Ausschluß zumindest teilweise auszugleichen, führen die Frauenkommissionen der Parteien Hausbesuche, also politische Versammlungen im privaten Raum, durch. Da die Häuser klein sind und die Einladungen privat erfolgen, können hierdurch nur vergleichsweise wenige Frauen erreicht und ethnische Grenzziehungen im Stadtteil nicht überwunden werden. Trotzdem entsteht über die Vermittlung von solchen Frauen, die im jeweiligen Quartier das Zentrum eines informellen Netzwerks bilden, ein Austausch mit Frauen in politischen Ämtern im Bezirk. Da diese Kontakte recht sporadisch sind, beschränken sie sich meist auf einen Handel von Wahlstimmen gegen konkrete Verbesserungen für das Quartier, wie Wasseranschluß, Straßenausbau oder Anschluß an die Kanalisation.

Informelle Treffen der Frauen eines Quartiers untereinander bilden eine wichtige Ressource für politische Partizipation von Gecekondu-Frauen. Dabei tauschen sie die Informationen, die sie über ihre informellen Netzwerke oder die Medien gewonnen haben, untereinander aus, diskutieren über kommunale und allgemeinpolitsche Fragen oder planen ein gemeinsames Vorgehen. Kleine Gruppen von fünf bis zehn Nachbarinnen beschließen beispielsweise kollektive Aktionen angesichts drängender gemeinsamer Infrastrukturprobleme und mobilisieren über ihre Netzwerke weitere Frauen. Sie gehen gemeinsam zum Muhtar (Ortsvorsteher) oder Bezirksbürgermeister, um

darauf zu drängen, daß ein Wassertankwagen geschickt oder endlich die erforderliche Pumpstation eingerichtet wird. In einem anderen Viertel setzten sich Frauen in die Schaufel eines Bulldozers, bis sie erreichten, daß die städtischen Arbeiter auch ihre Gasse befestigten. Führen diese punktuellen Aktionen zum Erfolg, so stärkt dies das Selbstvertrauen der Frauen.

Eine von allen politischen und ethnischen Gruppen getragene kollektive Aktion fand nur einmal statt, als sich der ganze Stadtteil durch Abriß bedroht sah. Sie wurde von Männern geplant, Frauen spielten aber eine wichtige Rolle als Mobilisatorinnen und Sprecherinnen. Nach Abwenden der unmittelbaren Gefahr versammelten sich Frauen zunächst auch weiterhin über ethnische und religiöse Grenzen hinweg. Diese Treffen brachen jedoch nach wenigen Malen wegen der Instrumentalisierung durch Parteien im gerade stattfindenden Wahlkampf auseinander.

Aus Enttäuschung über den mangelnden Einsatz der bisherigen Muhtare für die Verbesserung der Infrastruktur wählten Gruppen von alewitischen Kurdinnen, Heimarbeiterinnen und religiösen Sunnitinnen jeweils eigene Kandidatinnen für das Muhtaramt aus. Sie waren der Meinung, daß Frauen besser informiert seien und zuverlässiger arbeiteten. Schließlich würde es ihnen den Zugang zur Institution des Muhtaramts erleichtern, wenn ihm eine Frau vorstände. Die insgesamt drei Kandidatinnen hatten eine höhere formale Bildung, längere Berufserfahrung und ein hohes soziales Ansehen. Sie standen verschiedenen Parteien (der sozialdemokratischen SHP, der konservativen ANAP und der islamistischen Refah Partei) nahe.[6] Zwei der Kandidatinnen jedoch zogen sich aufgrund ihrer familiär-ökonomischen Situation zurück bzw. wurden im Zuge der unter Männern ausgehandelten Vorentscheidungen, mit denen die Zahl der Kandidaten mit gleichem politischen oder regionalen Hintergrund reduziert werden sollte, ausgebootet. Die dritte Kandidatin hielt ihre Kandidatur aufrecht, trotz der Diffamierungskampagne, die sich gegen sie als Frau richtete. Sie hatte aber keine Chancen, gewählt zu werden.

Frauen beginnen auch, frauenspezifische Forderungen zu formulieren. Diese zielen darauf ab, die Hindernisse, die bisher Squatterfrauen vom öffentlichen Leben und von der Politik ausschließen, zu beseitigen. So fordern sie öffentliche Räume und Arbeitsplätze für Frauen. Die sunnitischen Frauen streben, z.T. unterstützt von der Frauenkommission der islamistischen Refah Partei, einen eigenen Raum neben der Moschee sowie den organisierten Verkauf ihrer Heimarbeitsprodukte an. Die alewitischen Kurdinnen gehen in ihren Forderungen weiter. Bestärkt durch eine in der Frauenbewegung aktive Hochschulabsolventin in ihrem Quartier fordern sie die Einrichtung eines Frauenzentrums, um Versammlungen, Kulturveranstaltungen und Seminare abhalten zu können. Ebenso sollen darin Frauenwerkstätten errichtet werden, die den Frauen Einkommensquellen vor Ort verschaffen sollen, die besser mit der Kinderbetreuung und den Haushaltspflichten zu vereinbaren wären. Eine solche Frauenwerkstatt wäre eine Alternative zur Heimarbeit, die extrem schlecht bezahlt wird und zur Vereinzelung führt. In einer Werkstatt könnten die Frauen ihre Gedanken austauschen und organisatorische Erfahrungen sammeln. Ähnlich wie die geforderten Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen sowie öffentliche Kinderbetreuung im Viertel würden derartige Einrichtungen den Frauen Ressourcen für politische Partizipation wie Geld, Zeit, Wissen, Erfahrung, größere Unabhängigkeit und Selbstvertrauen verschaffen.

Während die Frauenkommission der islamistischen Refah Partei systematisch die Anliegen ihrer Anhängerinnen erfaßt und weiterleitet, wurden die Forderungen der alewitischen Kurdinnen noch nicht gezielt in den Wahlkampf und in Verhandlungen mit Muhtarkandidaten und Parteien eingebracht, sondern nur untereinander diskutiert.

Es gibt also in den Quartieren des Stadtteils getrennte öffentliche Sphären von Frauen, in denen sie Politik machen. Da die Hauptquelle der politischen Partizipation von Frauen in ihren informellen Netzwerken liegt, die bisher kaum miteinander verknüpft sind, können sie im Konkurrenzkampf der Parteien gegeneinander ausgespielt werden, wie es nach der erfolgreichen Mobilisierung gegen die drohende Planierung des gesamten Viertels geschah. Trotz weitgehend gleicher Anliegen war der einzige Zusammenschluß von Frauen über ethnische, religiöse und politische Grenzen hinweg sehr kurzlebig. Frauen gelingt es selten, eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen und eine wirksame Interessenvertretung zu betreiben. Da sie außerdem nur ansatzweise und auf informeller Ebene mit der männlichen Öffentlichkeit verbunden sind, in der politische Macht monopolisiert ist, haben sie nur eingeschränkte Möglichkeiten, die sozialen Rahmenbedingungen, in denen Frauen leben und politische aktiv sind, zu verändern.

■ *Heidi Wedel, 1991–1996 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients der FU Berlin, schließt ihre Dissertation „Geschlecht und lokale Politikpartizipation am Beispiel von StadtmigrantInnen in türkischen Metropolen" mit einem Stipendium des Förderprogramms Frauenforschung des Berliner Senats ab.*

---

[2] Zu Beginn lebten dort 10 Familien, 1993 waren es ca. 10.000 Personen.

[3] Das gilt insbesondere für die Frauen, während die Männer in den Teehäusern von Güzeltepe auch Kontakte zu Nachbarn aus anderen Provinzen haben.

[4] Die Angaben über die Analpabetinnenquote in Gececonduvierteln schwanken zwischen 27,3 % (Devlet Planlama Teskilati (DPT), Gecekondu Araştirmasi, Ankara 1991, S. 49) und 48,6 % (Tatlıdıl E., Kentlesme ve Gecekondu, Izmir 1989, S. 66).

[5] Die Statistiken zur Erwerbstätigkeit von Gecekondu-Frauen sind wenig aussagekräftig: Sie beruhen auf unterschiedlichen Definitionen und erfassen meist nur formelle Arbeit, obwohl nach Spang-Grau 65 % der erwerbstätigen Frauen im informellen Sektor arbeiten (Spang-Grau, I., Die Handstrickerinnen von Istanbul. Eine wirtschafts- und sozialgeographische Studie über einen Zweig exportorientierter Heimarbeit in der Türkei, Saarbrücken 1994, S. 215). Die meisten Angaben zur Erwerbsquote liegen zwischen 3 % (DPT a.a.O., S.62, zu Ankara) und 14 % (Tatlıdıl a.a.O., S.93.)

[6] Eine der Kandidatinnen war die lokale Auftraggeberin von Heimarbeit, eine andere wirkte als ambulante Krankenschwester im Viertel und hatte im Ausland gearbeitet.

Hama 1982: Aufstand gegen das Asad-Regime

Jürgen Loer

„Wir baten Gott um Hilfe. Er sandte uns Hafiz al-Asad!" Mit solchen und ähnlichen Spruchbändern empfing die Bevölkerung der nordsyrischen Stadt Hama den neuen starken Mann Syriens, als dieser kurz nach seinem erfolgreichen Putsch vom November 1970 der Stadt einen Besuch abstattete. Die Hamawiter waren, wie die meisten Syrer, schon lange der Tristesse der vergangenen Jahre überdrüssig. Dem gestürzten Salah Jadid und dessen rigider Politik weinte kaum jemand eine Träne nach, schien die „Öffnung zum Volk", wie die Propaganda Asads Innenpolitik zu taufen beliebte, doch nur Gutes zu versprechen: Die Preise für Grundnahrungsmittel wurden gesenkt, der private Sektor profitierte von einer liberaleren Wirtschaftspolitik, und die Macht der allseits gefürchteten Geheimdienste und Militärgerichte wurde beschränkt. Mit der Einsetzung eines Parlamentes und der Gründung der Nationalen Progressiven Front (NPF), in die fast sämtliche als „national" und „fortschrittlich" angesehenen politischen Kräfte integriert wurden, deutete sich zu Beginn der siebziger Jahre sogar eine Liberalisierung des politischen Systems an.

Ab Mitte der siebziger Jahre jedoch schwand die Legitimität des Regimes zusehends, und die Kluft zwischen Herrschern und Beherrschten wurde gegen Ende der siebziger Jahre immer größer. Die Korruption hatte derartige Ausmaße angenommen, daß ohne *bakshish,* also ohne Schmiergeld, kaum ein öffentlich Bediensteter einen Finger zu rühren bereit war; Vetternwirtschaft blokkierte den sozialen Aufstieg all derjenigen, die nicht über die entsprechenden Beziehungen verfügten; die grenzenlose Willkür staatlicher Funktionäre und vor allem der zahlreichen paramilitärischen Sicherheitsdienste war stärker als alle Gesetze und machte aus syrischen Bürgern rechtlose Untertanen; eine ökonomisch zunehmend in Bedrängnis kommende städtische Unter- und Mittelschicht mußte mitansehen, wie Repräsentanten des Regimes ihren in der Regel illegal erworbenen Reichtum hemmungslos zur Schau stellten.

Hama. *Foto: Reinhard Fischer*

Die zunehmend größer werdende allgemeine Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen wurde vor allem über die allesamt illegalen Oppositionsgruppen artikuliert. Während die säkularistischen Parteien weitgehend gewaltfrei vorgingen, wählten die islamistischen Gruppen, darunter die Muslimbruderschaft, die Option des bewaffneten Kampfes. Da sowohl Asad als auch die ranghöchsten Repräsentanten des Regimes einer religiösen Minderheit, den Alawiten, angehören, legitimierten die Islamisten ihre gewaltsame Opposition vor allem damit, daß die sunnitische Mehrheit der Bevölkerung, in ihrem Sinne also die rechtgläubigen Muslime, von der nur etwa 10 % der Bevölkerung repräsentierenden Minderheit der Alawiten unterdrückt werde.

Das Regime ging indes nicht nur gegen die bewaffneten islamistischen Gruppen blindwütig und mit äußerster Brutalität vor, sondern gegen die gesamte Opposition: Einige Berufsverbände, die 1980 aus Protest gegen die undemokratischen Verhältnisse im Lande in einen eintägigen Generalstreik traten, wurden aufgelöst und viele ihrer führenden Mitglieder verhaftet. Im Herbst 1980 zerschlug das Regime die säku-

laristische Opposition, Tausende ihrer Mitglieder wurden verhaftet oder flüchteten ins Ausland. Aber nicht nur aktive Oppositionelle fielen der Repressionsmaschinerie zum Opfer, sondern auch jene, die der Sympathie für die Opposition auch nur verdächtig waren.

Die Hochburgen der islamistischen Opposition waren die nord- und zentralsyrischen Städte, insbesondere Hama. Ein gutes Jahrzehnt nach seinem triumphalen Empfang hätte Asad die Stadt nur noch unter Lebensgefahr betreten können. Zahlreiche Todesopfer fordernde Überfälle bewaffneter islamistischer *Gruppen* auf Polizeistationen und Stützpunkte der Sicherheitsdienste waren alltäglich. Die Regimekräfte ihrerseits gingen nicht weniger brutal vor und nahmen dabei keinerlei Rücksicht auf die Zivilbevölkerung. So wurden am 10. März 1980 etwa 100 Einwohner der nordsyrischen Kleinstadt Jisr al-Shughur ermordet, nachdem im Ort eine regimefeindliche Demonstration stattgefunden hatte. Am 27. Juni 1980 erschossenen – als Vergeltung für ein mißglücktes Attentat auf Asad – Einheiten der Verteidigungsbrigaden, eines paramilitärischen Verbandes unter dem Kommando des Präsidentenbruders Rifat al-Asad mehrere hundert im Wüstengefängnis Palmyra inhaftierte politische Gefangene. Im April 1981 kamen mehrere hundert Hamawiter ums Leben, als Sicherheitskräfte einige Stadtteile nach islamistischen Unterschlüpfen „durchsuchten".

In der Nacht vom 2. auf den 3. Februar 1982 schließlich begann in Hama jenes Drama, das alle anderen Massaker in den Schatten stellen sollte. Nachdem in jener Nacht von den Minaretten der *jihad*, der Heilige Krieg, gegen das Asad-Regime ausgerufen worden war, griffen Islamisten die örtlichen Regimekräfte an und ermordeten gezielt Militärangehörige, Mitglieder der verschiedenen Sicherheitsdienste, Mitglieder der (offiziell in Syrien herrschenden) Baath-Partei und Funktionäre der NPF in ihren Häusern, wobei selbst Familienangehörige nicht verschont wurden. Mit einer Revolte dieses Ausmaßes und mit der militärischen Schlagkraft der Rebellen hatten die Streitkräfte des Regimes offensichtlich nicht gerechnet, die sich aus der Stadt weitgehend zurückziehen mußten. Innerhalb einer Woche kontrollierten die Aufständischen fast die gesamte Stadt. Die Regierungstruppen, die mittlerweile durch eine Vielzahl weiterer Sonder- und Militäreinheiten verstärkt worden waren, begnügten sich derweil nicht nur damit, die Stadt hermetisch abzuriegeln, Telefonverbindungen zu unterbrechen sowie die Stromversorgung einzustellen, sondern beschossen die Stadt mit schwerer Artillerie und bombardierten sie sogar aus der Luft.

Angesichts dieses eindeutigen Willens, notfalls die Stadt in Schutt und Asche zu verwandeln, war es nur eine Frage der Zeit, wann sich das Blatt zugunsten des Regimes wenden würde. Aber erst nach mehr als drei Wochen konnte die Rebellion endgültig niedergeschlagen werden. Die genaue Zahl der Todesopfer ist unbekannt; Schätzungen schwanken zwischen 5000 und 40 000 Toten allein unter der Zivilbevölkerung.

Damit war das Ende der religiösen Opposition endgültig besiegelt. Nachdem Asad bereits im Herbst 1980 seinen säkularistischen Widersachern einen entscheidenden Schlag hatte versetzen können, hatte er nun endlich sein Ziel erreicht. Seit 1982 kann von einer effektiven Opposition in Syrien keine Rede mehr sein, und seit mehr als eineinhalb Jahrzehnten herrscht in Syrien Ruhe: Friedhofsruhe.

Aga Khan Rural Support Programme- Erfolgreiche Hilfe zur Selbsthilfe im Norden Pakistans

Reinhard Fischer

Der Norden Pakistans mit den Gebirgen Hindukush, Karakorum und Himalaya zählt zu den höchsten Gebieten der Welt. Doch was Bergsteiger fasziniert, bedeutet für die Bauern schwierige ökologische Bedingungen. Ihre Dörfer liegen in den Tälern auf 1400 bis 3000 m Meereshöhe. Auf kleinen, terrassierten Feldern, die mit Schmelzwasser bewässert werden, bauen sie Getreide an. Vieh wird im Sommer auf Hochweiden und in den kalten Wintern in den Dörfern gehalten. Bis Anfang der 1970er Jahre produzierten die meisten Haushalte nur für den eigenen Bedarf. Handel und Kontakte mit dem pakistanischen Tiefland waren spärlich und Hunger in den Tälern keine Seltenheit. Der Ausbau der Straßen änderte dies. Mit dem 1978 mit chinesischer Hilfe fertiggestellten *Karakorum Highway* steht heute eine ganzjährig befahrbare asphaltierte Straße zur Verfügung, die Islamabad über das Karakorum-Gebirge mit der chinesischen Grenze verbindet. Seit 1972 wird subventioniertes Getreide aus dem Punjab in die Berge gebracht und heute nur noch die Hälfte des dort konsumierten Getreides selbst produziert. Viele Männer arbeiten heute außerhalb der Landwirtschaft, als Soldaten, im Handel oder vorübergehend im Tiefland, besonders in der Industriemetropole Karachi. Seit 1982 bemüht sich das von der *Aga Khan Foundation* initiierte *Aga Khan Rural Support Programme* (AKRSP) um die Verbesserung von Einkommensmöglichkeiten in der Region, in der heute ca. 1 000 000 Menschen (0,8 % der Bevölkerung Pakistans) leben.

Dorf- und Frauenorganisationen

Das Konzept von AKRSP beruht auf der Organisation der ländlichen Bevölkerung in *Village Organisations* (VO) und *Women Organisations* (WO). Ende 1995 waren 79.400 Männer in VOs und 29.000 Frauen in WOs und damit 77 % aller ländlichen Haushalte des Projektgebietes bei AKRSP organisiert.[1] Wenn sich drei Viertel der Haushalte eines Dorfes oder eines Dorfteiles zu einer VO zusammenschließen, können sie ein Infrastrukturprojekt, z.B. einen Bewässerungskanal oder einen Verbindungsweg beantragen. AKRSP trägt die finanziellen Lasten und liefert technische Unterstützung, die Arbeitsleistung erbringen die Dorfbewohner selbst. VOs halten regelmäßige Mitgliederversammlungen ab und wählen einen Präsidenten und einen Manager, die die VO vertreten und jederzeit abwählbar sind.

Die Beteiligung von Frauen kann aufgrund der herrschenden gesellschaftlichen Strukturen nicht in den von Männern dominierten VOs erfolgen. Deshalb sind seit 1985 zusätzlich WOs geschaffen worden. In leitenden Positionen sind Frauen bei AKRSP immer noch die Ausnahme.

VOs und WOs können Mitglieder benennen, die an AKRSP Trainingskursen teilnehmen. Für die Dienstleistungen, die die dort ausgebildeten Spezialisten und Spezialistinnen dann für andere erbringen, z. B. das Impfen von Tieren, können sie von den anderen ein Entgelt fordern. So kommen die in den Kursen vermittelten Kenntnisse möglichst vielen zugute und schaffen Einkommensmöglichkeiten.

VOs und WOs können sich zu Spargemeinschaften zusammenschließen und am AKRSP Kreditprogramm beteiligen. Die Kredithöhe richtet sich nach der Höhe der Einlagen und die Zinsen liegen unter den üblichen Sätzen. Während am Anfang Infrastrukturprojekte im Vordergrund standen, gewinnt jetzt das Kreditprogramm an Bedeutung. 46 % des AKRSP Budges für 1996 waren dafür vorgesehen.

Langfristiges Ziel ist die Steigerung der Einkommen und eine gerechte, nachhaltige, selbsttragende Entwicklung durch Hilfe zur Selbsthilfe. Noch immer liegen die Einkommen im Norden unter dem pakistanischen Durchschnitt, aber die Einkommen pro Kopf haben sich im Norden von 1982 bis 1991 real verdoppelt.[3] Dazu hat AKRSP einen erheblichen Beitrag geleistet. Haushalte, die über mehr Land und Ressourcen verfügen, haben mehr Möglichkeiten die Angebote von AKRSP zu nutzen. Priorität hat nicht die Beseitigung von Disparitäten in den Dörfern, sondern die Verbesserung der Lebensbedingungen für möglichst viele Haushalte.

Der Aga Khan

Der Aga Khan ist das spirituelle Oberhaupt und Imam der Nizari Ismailiten.[4] Der 46. Imam trug als erster den Titel Aga Khan. 1842 kam er aus Iran nach Britisch Indien und ließ sich in Bombay nieder. Sein Enkel Aga Khan III., der von 1885 bis 1957 Imam war, reformierte die Gemeindestruktur und ließ auch in abgelegenden Gebieten wie Nordpakistan Gemeinderäte bilden.[5] 1946 ließ er aus Anlaß seines *Diamantenen Jubiläums* sein nicht unerhebliches Körpergewicht in Diamanten aufwiegen, die er für wohltätige Zwecke spendete. Im Norden Pakistans wurden damit Diamond Jubilee Schools finanziert, die noch heute ein wichtiger Teil des Schulwesens vor allem für Mädchen sind.[6]

Der gegenwärtige Aga Khan IV, Shah Karim al-Husaini, wurde 1936 geboren und ist seit dem Tod seines Großvaters 1957 der 49. Imam. Seine Residenz ist in Aiglemont in der Nähe von Paris. Um seine philanthropischen Aktivitäten klar von seinen privaten Geschäften zu trennen, gründete er 1967 die *Aga Khan Foundation* als private, nicht-konfessionelle Wohltätigkeitsorganisation mit Sitz in Genf. Schwerpunkte der Aktivitäten sind Gesundheit, Bildung und ländliche Entwicklung, vor allem in von Ismailiten bewohnten Gebieten. In Nordpakistan unterhält die *Aga Khan Foundation* neben AKRSP und den *Diamond Jubilee Schools* auch einen Gesundheitsdienst.



Das AKRSP-Projektgebiet Chitral und Northern Areas.
Quelle: AKRSP 1996

Die Ismailiten in Pakistan

In ganz Pakistan stellen die Ismailiten weniger als 0,5 % der Bevölkerung, aber im Norden sind ca. ein Viertel der Bevölkerung Anhänger des Aga Khan und in einigen Tälern sind sie in der Mehrheit.[7] Im Zuge der Islamisierungspolitik unter General Zia ul-Haqq kam es seit Ende der 70er Jahre verstärkt zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern verschiedener islamischer Konfessionen. Auch der Norden des Landes blieb davon nicht verschont.[8]
Vor diesem Hintergrund betont AKRSP stets den nicht-konfessionellen Charakter des Projektes. Begonnen hat AKRSP 1982 in Gilgit in Gebieten mit hohen ismailitischen Bevölkerungsanteilen. Aber die Erweiterungen des Projektgebietes nach Chitral und Baltistan (1986) und nach Astor (1993) erfolgten in Gebiete mit geringer oder ohne ismailitische Bevölkerung.
Der Name des Aga Khan im Titel bringt AKRSP bei den Ismailiten Pluspunkte. Einige Nicht-Ismailiten beteiligen sich nicht an AKRSP, da sie es für eine ismailitische Organisation halten. Solche Vorbehalte konnte die Organisation weitgehend aber nicht vollständig abbauen.

Ist AKRSP ein Modell für andere Projekte?

Bei der positiven Bewertung des AKRSP-Konzeptes sind sich die Weltbank, die Geldgeber und die Mehrheit der Bevölkerung in Nordpakistan einig.[9] Besonders die Partizipation der Mitglieder in VOs und WOs trägt zum Erfolg bei. Die Voraussetzungen dafür waren in Nordpakistan günstig. Zum einen gibt es in den Dörfern auf Grund der ökologischen Bedingungen eine Tradition der Zusammenarbeit. Die Bewässerungskanäle können nur gemeinsam gebaut und repariert werden und die Hochweiden werden ebenfalls gemeinsam genutzt. Erst Anfang der 70er Jahre wurden autokratisch regierende Talfürsten entmachtet.[10] Die pakistanische Verwaltung, die an ihre Stelle trat, konnte das entstandene „institutionelle Vakuum" nicht ganz ausfüllen. So wurden die VOs wichtige Institutionen und sind heute auch Ansprechpartner für andere NGOs und die pakistanische Verwaltung. Trotz unterschiedlicher Größe der einzelnen Landbesitze sind die Dörfer relativ homogen. Die Zahl der Landlosen ist verschwindend gering, und die Dörfer werden nicht, wie in anderen Gegenden Pakistans, von wenigen Großgrundbesitzern dominiert.
Inzwischen wurde mehrfach versucht, das AKRSP Modell in anderen Projekten zu nutzen, u.a. seit 1992 in einem *National Rural Support Programme* für Pakistan.
AKRSP gibt all jenen Argumente an die Hand, die meinen, daß Entwicklungshilfe mehr sein muß als Exporthilfe für die hiesige Industrie und die trotz Haushaltslöchern darauf drängen, daß 0,7 % des Bruttosozialprodukts dafür verwendet werden sollten.

---

1 AKRSP: Thirteenth Annual Review 1995. Gilgit 1996, S. XIII. Die Weltbank kommt zu dem Ergebnis, daß 1994 zwei Drittel aller Haushalte bei AKRSP organisiert waren. IBRD Operations Evaluation Department: The AKRSP- A third Evaluation. Washington 1995.

3 IBRD 1995 S. 19–20. Die Einkommen lagen 1982 bei 40 %, 1991 bei 60 % des pakistanischen Durchschnitts.

4 Farhad Daftary: The Ismailis. Their history and doctrines.Cambridge 1990.

5 Wolfgang Holzwarth: Die Ismailiten in Nordpakistan. Zur Entwicklung einer religiösen Minderheit im Kontext neuer Außenbeziehungen. Berlin 1994.

6 *DJ Schools* gibt es in Nordpakistan nur in Gebieten mit ismailitischer Bevölkerungsmehrheit. Ende 1995 waren in 124 Schulen 10617 Mädchen und 5134 Jungen, während in staatlichen Schulen weit mehr Jungen als Mädchen sind. 90 % der Schüler und alle Lehrer in *DJ Schools* waren Ismailiten. Angaben des *Aga Khan Education Service* in Gilgit 1995.

7 Hermann Kreutzmann: Sprachenvielfalt und regionale Differenzierung von Glaubensgemeinschaften im Hindukusch-Karakorum. In: Erdkunde 49/1995 S. 106–121.

8 Dazu: Andreas Rieck: Sectarianism as a political problem in Pakistan: The case of the Northern Areas. In: ORIENT 36 (1995) S. 429–448.

9 Die Weltbank hat das Projekt 1986, 1989 und 1995 positiv bewertet und beteiligt sich seit 1993 an den Kosten. Die *Aga Khan Foundation* hat in der Anfangszeit den Hauptteil der Kosten getragen. Heute sind Kanada und die Niederlande die wichtigsten Geber. Aus Deutschland kommen seit 1988 Beiträge der Konrad-Adenauer-Stiftung und seit 1993 des BMZ.

10 Chitral wurde 1970 Teil der *North West Frontier Province.* Die Talfürsten in der Gilgit Agency und in Baltistan, die vor 1947 dem Maharaja von Kaschmir unterstellt waren, wurden 1972–1974 entmachtet. Heute werden diese Gebiete als *Northern Areas* direkt von Islamabad verwaltet. Die Bewohner wählen einen *Northern Areas Council,* der begrenzte Vollmachten hat. Für das pakistanische Parlament haben sie aber kein Stimmrecht, da die Regierung einer endgültigen Regelung der Kaschmir-Frage nicht vorgreifen will.

Der Nahostkonflikt im Prisma der Wasserproblematik.

Klaus Polkehn

Ina M. Vallianatos-Grapengeter. Der Nahostkonflikt im Prisma der Wasserproblematik. Wasserpolitik im Jordantal 1882–1967. Studien zur Geschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas Bd. 1; 132 Seiten, LIT Verlag Hamburg, 1996

Der israelische Regierungschef Benjamin Netanyahu erklärte im Frühjahr 1997 zu den Prämissen einer endgültigen Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts: „Die überwältigende Mehrheit der Israelis würde nicht akzeptieren, daß eine palästinensische Regierung die Kontrolle über den Luftraum bekommt, die Wasseradern überwacht, an denen die ganze israelische Bevölkerung hängt..."[1] Es gibt also viele Stolpersteine, die dem Abschluß eines palästinensisch-israelischen Abkommens entgegenstehen. Der Zugriff auf die Wasservorräte der Region dürfte dabei der schwerwiegendste Konfliktstoff sein. Um den in den USA lehrenden Politikwissenschaftler Don Peretz zu zitieren: „Selbst wenn man den Streit darüber, daß Israels Sicherheit die Kontrolle der (besetzten) Gebiete verlangt, beilegt, werden die hydrologischen Konflikte bleiben."[2]

Auch dort, wo mittlerweile Abkommen die Wasserproblematik zu lösen versuchten, türmen sich neue Schwierigkeiten. So haben Israel und Jordanien zwar in Annex II Artikel 3 ihres Friedensvertrages von 1994 eine Einigung über die Aufteilung des Jordanwassers erzielt. In der Praxis aber scheiterte die Durchsetzung des Vertrages an unterschiedlichen Interpretationen des Abkommens. Gleichermaßen umstritten sind die bisher getroffenen Vereinbarungen zwischen Israel und den Palästinensern im Rahmen der Oslo-Abmachungen. Während einer Konferenz, die am 10. Mai 1997 an der Bir-Zeit-Universität stattfand, ist heftige Kritik an den palästinensischen Verhandlungsführern geübt worden, die das Interimsabkommen vom 28. September 1995 mit Israel ausgehandelt hatten: Obwohl Wasser ein solch essentieller Faktor für das palästinensische Überleben ist, hätten es die Unterhändler „aus irgendeinem Grund unterlasssen, seine Wichtigkeit zu unterstreichen".[3]

Angesichts der überaus begrenzten Ressourcen und des schon angesichts des Bevölkerungszuwachses ständig steigenden Bedarfs an Wasser ist also die Verteilung der Wasservorräte eine Schlüsselfrage im Nahostkonflikt. Die Brisanz des Problems zeichnete sich bereits zum Ende des 1. Weltkrieges deutlich ab. Sie wuchs mit der jüdischen Einwanderung nach Palästina, mit der Entstehung unabhängiger Staaten in der Region. Diese Geschichte und den Hintergrund des aktuellen Konflikts zeichnet die gar nicht einmal so umfangreiche Schrift von Ina M. Vallianatos-Grapengeter kompakt, übersichtlich und kenntnisreich nach.

Das Buch stellt zunächst die hydrographischen Bedingungen dar, es beschreibt die ökonomische Bedeutung des Jordangrabens für seine Anrainer und untersucht die Hydrographie des Libanon, Syriens und Jordaniens sowie die Wasserressourcen und die Wassernutzung in Palästina und Israel. In einem umfangreichen Abschnitt wird dann die „Entstehung des Konfliktpotentials ‚Wasser' in Palästina 1882 bis 1948" nachgezeichnet. Bei der Festlegung der Grenzen des Mandatsgebiets Palästinas nach dem 1. Weltkrieg stritten sich die künftigen Mandatsmächte Großbritannien und Frankreich vor allem um die Flußsysteme des südlichen Libanon und Syriens. Die Autorin beschreibt die recht unterschiedlichen Interessen und Sichtweisen der Regierungen in Paris und London, und sie führt die zionistischen Forderungen an, die „durch eine ausschließlich wirtschaftliche und insbesondere wasserwirtschaftliche Sicht geprägt waren" (Seite 29).

In einem sehr instruktiven Kapitel werden sodann wasserrechtliche Aspekte untersucht. Bemerkenswert hier der Verweis auf den britischen Shaw-Report von 1946 über Palästina. Darin war darauf aufmerksam gemacht worden, daß in den zurückliegenden hundert Jahren aus dem im Orient üblichen ursprünglichen Nutzungsrecht de facto ein Besitzrecht wurde – auf Kosten der kleineren Landwirte. „Als Folge dieser unbefriedigenden Zustände", schreibt Vallianatos-Grapengeter, „wurden die vorhandenen Wasserressourcen von der arabischen Landwirtschaft nicht effizient genutzt; jede Investition in Bewässerungsanlagen lief bei einer derart ungeklärten Rechtslage Gefahr, zu einem Verlustgeschäft zu werden." (Seite 35).

Ein Kapitel über die wasserwirtschaftliche Planung in Palästina, vor allem unter dem Aspekt des zionistischen Bodenerwerbs, und über ihre sozialpolitischen Konsequenzen schließt sich an. Es werden – wenngleich nur sehr kurz – die Auswirkungen der britischen Einwanderungspolitik behandelt. Die Schrift erläutert sodann alle wesentlichen Entwicklungspläne für das Jordanbecken, die seit 1937 erarbeitet worden sind.

Einen großen Teil des Buches nehmen die mit der Wasserproblematik verbundenen Konflikte zwischen 1949 und 1967 ein. Die Flucht und Vertreibung der Palästinenser während des Krieges von 1948/49 hat die Wasserproblematik wesentlich bestimmt. Jordanien, das den Großteil dieser Flüchtlinge aufnahm, sah die drängende Notwendigkeit zu intensiverer Nutzung des Jordanwassers für die Ausweitung der landwirtschaftlichen Produktion. Israel stand unter dem Druck der massiven Einwanderung. Die USA sahen in der Wasserfrage einen Hebel, den Nahostkonflikt in ihrem Sinne zu regeln – nicht zuletzt unter dem militärstrategischen Aspekt der Sicherung der NATO-Südflanke gegen die Sowjetunion. Der Wasserkonflikt der arabischen Anrainer mit Israel schien andererseits den Protagonisten der arabischen Einheit (sowohl dem Ägypten Nassers als auch Syrien) den notwendigen Kitt zu liefern. Auch die sich gerade formierende palästinensische Befreiungsbewegung nutzte den

Wasserkonflikt. So spielte das Wasser in der „Konfliktspirale“ von 1960 bis 1967 eine wesentliche Rolle.

Vallianatos-Grapengeter schildert ausführlich die israelischen Wasserprojekte jener Zeit, so unter anderem auch die Trockenlegung des Huleh-Bassins. (Übrigens wird in Israel gegenwärtig dieses vor vierzig Jahren weltweit gefeierte Unternehmen sehr kritisch diskutiert, weil es sich auf lange Sicht als schädlich für die Umwelt erwies; inzwischen ist damit begonnen worden, den damals weitgehend trockengelegten Huleh-See wieder aufzufüllen). Es werden die arabischen Pläne und Arbeiten zur Ableitung der Jordanzuflüsse und schließlich die militärischen Auseinandersetzungen an Dan und Banias beschrieben. Ein weiteres Kapitel ist dem palästinensischen Befreiungskampf und seinem Anteil am Wasserkonflikt gewidmet. „Die Radikalisierung der Palästinenserfrage seitens der Araber gab (...) letztendlich den Israelis den Vorwand, (...) die Verfügungsgewalt über zusätzliche Wasserressourcen zu erlangen“, heißt es mit Blick auf den Junikrieg von 1967 und die Besetzung von Golanhöhen und Westbank. Die Autorin resümiert: „Wie gezeigt wurde, bestand bei Ausbruch des Krieges 1967 keine unmittelbare Gefahr mehr für Israels Wasserversorgung.“ (Seite 99)

Die Beschreibung der Tatbestände endet 1967. In einem Epilog verweist Vallianatos-Grapengeter auf die eingangs erwähnte aktuelle Bedeutung des Wasserproblems. Sie erwähnt, daß ein Viertel des jährlichen Wasserhaushalts Israels durch die Ressourcen der Westbank gedeckt wird (Seite 103). (Es gibt in anderen Quellen davon abweichende Zahlenangaben, teilweise wird die Abhängigkeit Israels von den Grundwasservorkommen der Westbank höher beziffert, doch liegen dem offenbar unterschiedliche Berechnungsmethoden zugrunde; eine in diesem Zusammenhang 1993 von der Weltbank publizierte Studie vermerkt übrigens, daß die Palästinenser der Westbank selbst nur 10 bis 20 Prozent des genutzten Grundwassers verbrauchen, den Rest des geförderten Wasser würden die israelischen Siedler nutzen.[4])

Vallianatos-Grapengeter enthält sich genauerer Vorhersagen auf mögliche Entwicklungen. Wenn sie allerdings hinsichtlich der Jordan-Zuflüsse und der syrischen Golan-Höhen konstatiert, die Israelis würden eine „pragmatische Lösung“ wünschen, „die einerseits den Syrern keinen substantiellen Schaden bereitet, andererseits das israelische Sicherheitsbedürfnis hinsichtlich seiner Wasserversorgung aus dem Oberen Jordan befriedigt“ (Seite 104), so scheint mir das eine geschönte Prognose, es sei denn, man versteht unter „pragmatisch“, daß der gegenwärtige Zustand festgeschrieben wird. Sie schreibt, „die Aussicht, daß durch eine Rückgabe der besetzten Gebiete Israels Wasserversorgung wieder von arabischen Staaten – Syrien und der palästinensischen Einheit[5] – abhängig werden könnte, läßt alte Ängste wieder hochkommen“ (Seite 111). Dabei hat sie in der Schrift mehrfach nachgewiesen, daß diese (oftmals vorgeschobenen) „Ängste“ von Israel durch militärische und technische Kraftakte mit Bravour überspielt wurden. Also was? Die Überschneidung von Siedlerfrage und Wasserfrage, schreibt sie, lasse jeder israelischen Regierung wenig Spielraum. Deshalb würden „historische und völkerrechtliche Ansprüche der Palästinenser in bestimmten Gebieten der Westbank innenpolitischen Prioritäten Israels untergeordnet werden müssen“ (Seite 112). Dem ist ein Satz des Direktors des Palästinian Hydrology Group (einer NGO), Abdel Rahman Tamimi auf der oben erwähnten Konferenz an der Bir-Zeit-Universität entgegenzusetzen: „Palästinensische Wasserrechte auf der Westbank sind palästinensische Rechte. Diese Rechte sind nicht verhandelbar.“[6]

---

1 Die Woche, Hamburg, 27.1.1997.

2 Current History, Januar 1992.

3 The Jerusalem Times, 23. Mai 1997.

4 siehe: Developing the Occupied Territories: An Investment in Peace. Vol. 5: Infratsructure. TheWorld Bank, Wahington D.C., September 1993.

5 Mit diesem Begriff, der Übersetzung von „Entity“, umschreibt die Autorin einen palästinensischen Staat.

6 S. Fußn. 3. Noch eine Bemerkung nebenbei: Es mag auch hier dem allgemeinen Übergewicht von israelischen oder israelisch inspirierter Quellen zum Thema geschuldet sein, daß bei geographischen Bezeichnungen fast ausschließlich die hebräische Version und nie die arabische benutzt wird.

Besessene Frauen. Der *zar*-Kult von Omdurman.

Bärbel Reuter

Gabriele Böhringer-Thärigen: Besessene Frauen. Der *zar*-Kult von Omdurman. Edition Trickster im Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1996, 190 Seiten

Der *zar* bezeichnet einen Besessenheitskult, in dessen Zentrum ein Individuum – in den allermeisten Fällen eine Frau – steht. Die Besessenheit manifestiert sich zunächst als Krankheit, die als ein Zeichen von Geistern interpretiert wird. Die Leidende begibt sich in die Obhut einer *shekha*, die im Ritual die Identität des Geistes und seine (seltener ihre) Forderungen ermittelt. Deren Erfüllung beruhigt die Geister und verschafft der Besessenen Linderung bzw. temporäre Heilung. Die Liaison der betroffenen Frau mit „ihren“ *zar*-Geistern bleibt allerdings ein Leben lang bestehen. In wiederkehrenden Trancezuständen machen sich die Geister bemerkbar. Die Geschlechtertrennung und das hierarchische Verhältnis von Mann und Frau bestimmen nicht nur den Alltag, sie spiegeln sich auch im Bereich der Religion wider. Gabriele Böhringer-Thärigen stellt der prestigeträchtigen „Orthodoxie“ der Männer – leider benutzt die Autorin diesen Begriff ebenso wie „Magie“ und „Aberglaube“ unreflektiert und weist sie so als Tatsachenbestände aus – den *zar* als weiblichen Kult gegenüber. Sie deutet den *zar* nicht wie viele andere Arbeiten allein in

seiner therapeutischen Wirksamkeit oder seiner gesellschaftlichen Funktion, sondern versucht, das Universum der „Geister des roten Windes“ als eine Symbolwelt zu verstehen, die der sichtbaren menschlichen Welt gegenüber gesetzt ist. Das rituelle Gewebe der Welt des *zar* bildet einen „,Text‘ weiblicher Erfahrung, der für die besessenen Frauen lesbar ist als Umkehrung und Gegenstück ihrer sozialen Welt.“ (149). Die Riten des *zar* gleichen in Ablauf und Symbolik den Hochzeitszeremonien. Die Kranke/Besessene wird zur *zar*-Braut, die jedoch in Verkehrung der Rollen die Brautgeschenke für „ihren Geist“ vorbereitet und ihn nicht zurückhaltend, wie die Braut den menschlichen Bräutigam, sondern in ekstatischem Tanz erwartet. Wie in den Hochzeitszeremonien werden die Geschlechterrollen und -beziehungen symbolisch vorgeführt, doch wird im *zar* die Geschlechterordnung ironisiert. Neben der strukturellen Parallelität zwischen dem *zar* und den Hochzeitsriten weist ihn noch ein anderer Aspekt als Gegenentwurf zur „Orthodoxie der gelehrten Männer“ aus. Er ist Gegenstück zum *dhikr*, dem zentralen Ritus der Sufibruderschaften, deren Mitglieder Männer sind. Im *dhikr* stehen Kontemplation, die Schau nach Innen und die Gleichheit der Gläubigen im Mittelpunkt – ganz im Gegensatz zu den Idealen des Alltags, die Status und Prestige hervorheben. Im *zar* dagegen vergegenwärtigt sich die Außenwelt in Gestalt der Geister in den abgeschlossenen Frauenbereichen der Häuser. Es sind Paschas oder Ölscheichs, fromme Pilger oder Europäer, Kannibalen oder Prostituierte, die sich in den Besessenen materialisieren. Während die Sozialisation der Mädchen dazu führt, die individuelle Persönlichkeit zu negieren, betonen die Besessenheitsriten die Ich-Stärke und Individualität der Frau. Im *zar* sieht Böhringer-Thärigen daher eine Möglichkeit für Frauen, eine Identität außerhalb der von der Gesellschaft vorgegebenen Grenzen zu finden.

Entsprechend ihrer Absicht, die Parallelität des menschlichen und des übernatürlichen Universums zu dokumentieren, konzipierte die Autorin ihre Arbeit in zwei Teilen: Nach einer Skizzierung der Gesellschaft („Die Welt“) werden die Leser in die Welt des Ritus („Die Welt des *zar*“) eingeführt. Während der zweite Teil wirklich beeindruckend die rituelle Bühne ausleuchtet, auf der Menschen und Geister agieren, geriet der erste Teil sehr kurz und stichpunkthaft. Die betroffenen Frauen und ihr konkretes soziales Umfeld treten hinter allgemeine „ethnographische Daten“ zurück. So bleibt die Leserin mit einer Reihe von Fragen zurück: Omdurman – Ort der Feldforschung – ist eine Großstadt im Sudan. Wir erfahren, daß es verheiratete Frauen sind, die für *zar*-Besessenheit anfällig sind. Doch sind Frauen aller Schichten gleichermaßen betroffen? Ist es noch heute durchweg so, daß „Liebe zwischen Mann und Frau ... nicht romantischen Vorstellungen, sondern den gesellschaftlich relevanten Interessen ihrer Lineage“(47) folgt? Oder gibt es nicht gerade hier Diskrepanzen zwischen den Vorstellungen der Jugend und denen der Eltern? Welche Auswirkungen hat die Arbeitsmigration nach Saudi-Arabien, welche die Einführung der Sharia, des islamischen Rechts, im Jahre 1983? (Die Feldforschung fand 1987 noch vor dem Militärputsch und der sich anschließenden islamistischen Politik statt.)

Die Autorin weist gelegentlich darauf hin, daß sich die Riten – sofern sie nicht gänzlich geächtet werden – „islamisieren“, indem die *zar*-Geister in den Kreis koranisch legitimierter *jinne* aufgenommen werden oder Männer die Rolle der ansonsten weiblichen *zar*-Meisterinnen übernehmen. Auch die *zar*-Geister selbst „reagieren“ erstaunlich flexibel und nehmen jeweils aktuelle politische und soziale Veränderungen auf. Der Widerstand von Islamisten (und Islamistinnen?) bleibt jedoch ebenso wie der Einfluß von gesellschaftlichem Wandel im weitesten Sinne in dieser Arbeit abstrakt. Ein stärkerer Rückbezug der „Welt der Geister“ auf den Alltag hätte ein vielleicht lebendigeres Bild von den Lebensumständen von Frauen in einer sudanesischen Großstadt entstehen lassen und Aufschluß über die Flexibilität und den höchst prekären Status weiblicher „Gegenentwürfe“ in Religion und Gesellschaft bieten können.

Impressum

INAMO: Berichte und Analysen zu Politik und Gesellschaft des Nahen und Mittleren Ostens werden herausgegeben vom Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten e.V. und erscheint vierteljährlich.

Redaktionsadresse: INAMO
Dahlmannstr. 31, 10629 Berlin
E-mail: inamo@p-soft.de

Abonnementverwaltung (Ariadne Papageorgiou): INAMO
Postfach 3613, 90018 Nürnberg

Redaktion: Ulrike Dufner, Reinhard Fischer, Christopher Hayes, Sabine Hofmann, Matthias Kunde, Hans Günter Lobmeyer, Norbert Mattes, Ronald Ofteringer, Ariadne Papageorgiou, Bärbel Reuter, Isabel Schäfer, Asghar Schirazi, Petra Stockmann, Jens Tanneberg, Oliver Wils, Isabel Armbrust, Ines Weinreich.

Schwerpunktredaktion:
Norbert Mattes und Ronald Ofteringer

Titelfotos: Bernhard Streck, Manal Seifeldin, Osman Saeed, epd-bild/Lohnes

Satz: Pinkuin Satz und Datentechnik

Druck: CM Druckherstellung & MedienService

INAMO e.V. ist als gemeinnützig anerkannt, Spenden sind steuerlich absetzbar.

Bankverbindungen:
Volksbank Berlin, BLZ 100 900 00, Kto.120 676 15
Nur für Abonnements: Kreissparkasse Bamberg, BLZ 770 501 10, Kto. 920 98

ISSN 0946-0721

Diese Ausgabe wurde vom kirchlichen Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche in Deutschland gefördert.

INAMO e.V., Aboverwaltung, Postfach 36 13, 90018 Nürnberg
Pressevertriebstück, "Entgelt bezahlt", A 13966

Infoladen
Koburgerstr. 3
04277 Leipzig
Deutschland

PRO ASYL – Bundesweite Arbeitsgemeinschaft für Flüchtlinge e.V., Forschungsgesellschaft Flucht und Migration (FFM), Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (INAMO), Internationale Liga für Menschenrechte, Komitee für Grundrechte und Demokratie, medico international e.V.

Appell gegen die Abschiebung palästinensischer und anderer Flüchtlinge aus Deutschland in den Libanon

An Bundesaußenminister Klaus Kinkel, Bundesinnenminister Manfred Kanther und den Berliner Innensenator Jörg Schönbohm

Mehr als zehntausend Libanesen, Palästinensern und Kurden aus dem Libanon, die in der Bundesrepublik Zuflucht gesucht haben, droht die Abschiebung. Deutsche Stellen haben der libanesischen Regierung einen Entwurf für ein *Rückübernahmeabkommen* zur Verhandlung vorgelegt. Der Libanon habe, wie es heißt, der Rückführung von Flüchtlingen und erleichterten Ausstellung von Rückreisepapieren prinzipiell zugestimmt. Der libanesischen Staatssicherheit wurden Listen mit Namen von 16.000 Personen zur Überprüfung übergeben.

Berliner Behörden haben vielen palästinensischen Familien unter Hinweis auf dieses Abkommen bereits Grenzübertrittsbescheinigungen ausgestellt. Seit Dezember 1996 wurden bereits Hunderte von Libanesen abgeschoben.

Mit dem Ende des Bürgerkrieges im Libanon (1975–1990) wurden die Palästinenser, deren Flüchtlingslager jahrelang bombardiert und belagert worden waren, endgültig zu einer im Land unerwünschten Gruppe. Soziale und bürgerliche Rechte wurden ihnen nie gewährt, sie dürfen 71 Berufe nicht ausüben und haben keinen Anspruch auf Sozialversicherung. Die Arbeitslosigkeit lag 1994 bei über 50 %, mehr als 60 % der Palästinenser leben unter der Armutsgrenze. Die Dienstleistungen des UN-Hilfswerks für Palästinaflüchtlinge (UNRWA) wurden drastisch reduziert. Zerstörte Flüchtlingslager dürfen nicht wieder aufgebaut werden, die bestehenden Lager sind überfüllt. Der Libanon betreibt eine Politik des Auswanderungsdrucks gegenüber den Palästinensern. 1995 wurden die Bedingungen für ihre Wiedereinreise drastisch verschärft.

Kaum jemand von denen, die nach Deutschland flohen, wurde – weder als Flüchtling noch als Palästinenser – anerkannt. Nur für kurze Fristen geduldet und ohne das Recht auf Arbeitsaufnahme haben diese Menschen sich hier dennoch behauptet, ist gerade in Berlin eine eigene palästinensische Diaspora entstanden. Ihre Kinder besuchen hier die Schule, machen hier ihre Ausbildung und sprechen die Sprache dieses Landes. Jetzt sollen diese Palästinenser, sollen Kurden und andere Libanesen ein weiteres Mal entwurzelt werden und ausgerechnet in den Libanon geschickt werden, der selbst in großen Aufbauschwierigkeiten steckt, in dessen Süden Krieg herrscht und und in dem Palästinenser – Tourismusminister Nicoals Fattousch sprach von „Menschenmüll" – am wenigsten willkommen sind.

Palästinensische Flüchtlinge sind heute sowohl in Palästina/Israel (letztere verweigert kategorisch die Rückkehr) als auch in den arabischen Staaten unerwünscht. Überall wird ihnen die Tür gewiesen. Ihre heutige Situation ähnelt in mancher Beziehung der verzweifelten Lage Staatenloser im Europa der Zwischenkriegszeit. Aus dem nahöstlichen Friedensprozeß sind die Palästina-Flüchtlinge bisher ausgeschlossen, das in der UN-Resolution 194 (III) verankerte Recht der Palästina-Flüchtlinge auf Rückkehr zum friedlichen Zusammenleben mit ihren Nachbarn wird außer Acht gelassen. Die geplante Massenabschiebung aus Deutschland droht den Friedensprozeß, der in einer tiefen Krise steckt, zusätzlich zu gefährden.

Wir wehren uns dagegen, daß diese Menschen, die hier Fuß gefaßt haben, erneut entwurzelt und abgeschoben werden sollen. Wir treten ein für eine offene Gesellschaft mit gleichen Rechten für Flüchtlinge und Migranten in Europa, die nicht durch Flüchtlinge und Einwanderer, sondern durch engstirnigen Nationalismus und gewissenlosen bürokratischen Vollzug gefährdet wird.

Wir lehnen jede Form von Rückübernahmevereinbarung ab, weil sie Verstößen gegen den internationalen Flüchtlingsschutz Tür und Tor öffnet. Wir appellieren an die libanesische Regierung, sich nicht für eine unmenschliche Praxis instrumentalisieren zu lassen und den dort lebenden Palästinensern soziale und bürgerliche Rechte zu gewähren.

Wir appellieren in aller Dringlichkeit an die bundesdeutsche Regierung und die Bundesländer, kein Rückführungsabkommen mit dem Libanon abzuschließen, jede bereits getroffene Vereinbarung in diese Richtung zu annullieren und den Betroffenen einen sicheren Aufenthalt zu gewähren.

Bisherige Unterstützer (3. 9. 1997):

Belgisches Komitee für Flüchtlingshilfe (Comité belge d'aide aux refugiés), Brüssel, Palestinian Association for Cultural Exchange, Dr. Adel Yahya, Ramallah, Palästinensische Gemeinde Deutschland e.V., Köln; Kahina – Informations- und Bildungszentrum Naher und Mittlerer Osten e.V., Leipzig; Flüchtlingsrat Nordrheinwestfalen; Flüchtlingsrat Sachsen-Anhalt; Flüchtlingsrat Niedersachsen; Bayerischer Flüchtlingsrat; Hessischer Flüchtlingsrat; Flüchtlingsrat Leipzig; Antirassistische Initiative e.V. Berlin, Roland Wanitschka, ÖTV-Hauptvorstandsmitglied; Aktion Courage, Bonn; IG Medien-Jugend Berlin-Brandenburg; Brücke Mittelmeer – Gespräche über ein anderes Europa; Deutsch-Palästinensischer Frauenverein; Deutsch-Palästinensische Gesellschaft, Ev. Regionalverband, Fachbereich Ökumene, Migration und Flüchtlingshilfe Frankfurt u. a.

Unterlagen können bei den Initiatoren angefordert werden.